اوله درت رساله بو بر مجموعه

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

الحمد لولي الجود والإحسان والصلاة على رسوله المؤيد ببراعة [illegible] في
وفصاحة البيان وعلى آله الكرماء وأصحابه العظماء الذين يقتدى
من بأيهم يقتدي واعلم أن اللفظ الموضوع المستعمل مفردا كان
أو مركبا إن استعمل فيما وضع له فحقيقة مثال الحقيقة في المفرد كالأسد
في الحيوان المخصوص المفترس والقتل في إزهاق الروح ومثالها في المركب
نحو قتل الأسد بمعنى أهلك الحيوان المفترس المخصوص وإن استعمل في غير
ما وضع له بالقرينة المانعة عن إرادة ما وضع له والعلاقة بينهما أي بين
الموضوع له وغير الموضوع له فمجاز ثم المجاز ينقسم إلى قسمين استعارة
إن كانت العلاقة المشابهة أي مشابهة المراد بما وضع له اللفظ المستعار
ومجاز مرسل إن كانت علاقته غير المشابهة من السببية والحلول والجوار والإطلاق
والعموم وغير ذلك مثال الاستعارة في اللفظ المفرد كالأسد في الرجل الشجاع
فإن الرجل غير ما وضع له الأسد فإن ما وضع له الحيوان المفترس لا الرجل لكن استعمل
الأسد في الرجل لكونه مشابها بما وضع له الأسد من الحيوان المفترس في الشجاعة
وكالقتل في الضرب الشديد لمشابهته القتل أي الإهلاك في كمال الإيلام ثم مثال
الاستعارة في اللفظ المركب كقولك للمتردد في أمر إني أراك تقدم رجلا وتؤخر
أخرى فإن تردده في الجواب مثلا إذا استفتي في مسألة بالإقدام تارة وبالإحجام
أخرى يشبه حال من أراد الذهاب إلى موضع فقدم رجلا ثم أراد أن لا يذهب

[Margin: بعموم تعبيره ... / بعلاقة واحدة]

فأخره أخرى وهذا القول المركب لم يوضع إلا للشك في تردد المفتي مثلاً مشبهاً
ليس معناه حقيقة فيكون هذا اللفظ المركب استعارة في تردد المفتي مثال
المجاز المرسل في اللفظ المفرد نحو الغيث في النبات في قولك رعينا الغيث
أي نباتاً متسبباً عن الغيث ونحو النبات في الغيث في قوله أمطرت السماء
نباتاً أي غيثاً هو سبب النبات ونحو النهر في الماء والميزاب فيه في قولك
جرى النهر وسال الميزاب أي جرى وسال ماء النهر والميزاب الحال فيهما
فذكر المحل وأريد الحال ومثال المجاز المرسل في اللفظ المركب نحو هواي مع
الركب اليمانين مصعد أي محبوبي مع القافلة اليمانين مبعد فإن الشاعر
لم يرد بهذا اللفظ المركب معناه الحقيقي من ذهاب محبوبه مع الأجانب
بل مراده به إظهار الحزن عن ذلك ونحو قول امرأة رب إني وضعتها أنثى
فإنها لم ترد بهذا اللفظ المركب أن ما وضعتها أنثى بل أرادت إظهار الحزن
عن خيبة رجائها وعكس تقديرها بأن تلد ما في بطنها ذكراً وإن استعمل
اللفظ الموضوع في غير ما وضع له مع العلاقة بلا قرينة مانعة عن إرادة
ما وضع له فهو كناية كقولك طويل النجاد أي علاقة السيف فإن طويل النجاد
كناية عن طويل القامة من غير منع إرادة ما وضع له أعني طويل النجاد نفسه
ثم الكناية تنقسم إلى ثلاثة أقسام لأن ما قصد إليه في الكلام إما منسوب
إليه بأي نسبة كانت فالكناية حينئذ كناية يقصد بها الموصوف وأما منسوب
فالكناية حينئذ كناية يقصد بها الصفة وأما نسبة فالكناية حينئذ يقصد بها
النسبة

عمران

النسبة وإثبات الصفة للموصوف لا نفس الموصوف كما في الأول ولا نفس الصفة
كما في الثاني مثال الأول أعني الكناية التي قصد بها الموصوف كما قصد بالحي المستوي القامة
عريض الأظفار للإنسان وكما يقصد بعريض الوساد كناية عن عريض القفا وبعريض
القفا عن الأبله ومثال الثاني كقولك طويل النجاد كناية بطويل النجاد عن طويل القامة
وقولك جبان الكلب كناية بجبان الكلب عن كونه مضيافاً ومثال الثالث قولك
إن السماحة والمجد والمروءة في قبة ضربت على ابن الحشرج لأنه كنى بإثبات
الصفات بمكان ابن الحشرج عن إثباتها له ثم اعلم أن الاستعارة تنقسم تأويل
المسمى بالاستعارة إلى تصريحية ومكنية وتخييلية عند صاحب الإيضاح لأن
معنى اللفظ المستعمل فيما يشبه بمعناه الأصلي مع قرينة مانعة عن إرادة
ما وضع له أعني المشبه به كما ذكر فيما قبل ولا معنى اللفظ المستعمل في غير
الموضوع له لعلاقة المشابهة كما اعتبر هذا المعنى للاستعارة عند السكاكي
أي استعارة عند الخطيب وهو صاحب الإيضاح والتلخيص تطلق بالاشتراك
اللفظي على معان ثلاثة الأول الاستعارة التصريحية وهو اللفظ المستعمل
فيما يشبه بمعناه الأصلي مع قرينة مانعة عن إرادة معناه الأصلي كقولك
رأيت أسداً يرمي في الحمام وقولك في تردد المفتي في الجواب حيث أقدم عليه تارة
وهرب عنه أخرى تشبيهاً له بحال من أراد أن يذهب فقدم رجلاً تارة ولم يرد أخرى فأخر أخرى
أي أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى والثاني الاستعارة المكنية وهي تشبيه شيء بشيء
في النفس مع عدم التصريح بشيء من أركانه سوى المشبه وإضافة خواص المشبه به
إلى المشبه دلالة على ذلك التشبيه المضمر في النفس كقولك أظفار المنية
ومخالبها فإنه قد شبه فيه المنية بالسبع في إهلاك النفوس ولم يذكر من أركان ذلك

التشبيه بسوى المشبه الذي هو المنية اي الموت واضيف اي اثبت له الاظفار والمخالب
التي هي من خواص المشبه به اعني السبع فالاستعارة بالكناية عند الخطيب ليس الا
التشبيه المضمر في النفس وليس شيء من التشبيهات بمجاز من حيث تشبيهات الثالث
الاستعارة التخييلية وهي عبارة عند الخطيب عن جعل شيء لشيء كجعل الاظفار مثلا للمنية
وجعل اليد للشمال في قولك اظفار المنية ويد الشمال وليس هو له فان الاظفار للسبع لا للموت
واليد للانسان لا للشمال فالاستعارة التخييلية عنده اضافة الاظفار مثلا الى المنية وهو مجاز عقلي
لا لغوي هذا كما ذكرنا ثم اعلم ايضا ان المجاز يطلق ايضا كالاستعارة بالاشتراك اللفظي
على معنيين احدهما المجاز اللغوي وهو اللفظ الذي استعمل في غير ما وضع له مع العلاقة بينهما
والقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له وثانيهما المجاز العقلي وهو نسبة الشيء اي نسبة
كانت الى غير ما هو له في ظاهر حال المتكلم كنسبة الاظفار الى المنية ونسبة اليد الى الشمال
ونسبة الانبات الى الربيع في قولك انبت الربيع البقل فان الانبات هو فعل الله القادر نسب
الى الربيع لكون الربيع مناسبا للقادر في تعلق الانبات له ايضا من حيث كونه زمانا لخلق القادر
الانبات البقل ثم اعلم ان مذهب الجمهور في الاستعارة التخييلية كمذهب الخطيب وفي اطلاق
المجاز ايضا بالاشتراك اللفظي على المجاز اللغوي بمعنى اللفظ المستعمل في غير المعنى الموضوع له
لعلاقة تعم المشابهة وغيرها والقرينة المانعة عن ارادة الموضوع وعلى المجاز العقلي
الذي هو نسبة الشيء الى غير ما هو له في ظاهر حال المتكلم كقولك انبت الربيع البقل
وهزم الامير الجند والهازم هو جيش الامير لا نفسه لكن نسب الهزم اليه لكونه اميرا لهم
ولكن الجمهور يخالف الخطيب في الاستعارة المكنية فان الاستعارة المكنية كما في اظفار
المنية ويد الشمال عندهم هي لفظ السبع المرموز اليه بالاظفار المستعمل في المنية
ولفظ الانسان المتمكن في تصرف الاشياء بيده المرموز اليه باليد المستعمل في الشمال

صفة السبع
صفة الانسان

المشبه

المشبه هو به فالاستعارة التصريحية والاستعارة المكنية كلاهما مجاز لغوي
مستعمل في غير ما وضع له المشابهة بما وضع له اي كل منهما مستعمل فيما يشبه
بمعناه الاصلي مع القرينة المانعة عن ارادته لكن في الاستعارة التصريحية ذكر لفظ
المشبه به المستعمل في المشبه صراحة وفي الاستعارة المكنية لم يذكر لفظ المشبه به
المستعمل في المشبه الا بطريق الكناية والرمز اليه بخواصه ولوازمه كاليد والاظفار
هذا كما ذكرنا ثم اعلم ان الاستعارة التصريحية كلفظ الاسد في الرجل الشجاع
والاستعارة بالكناية كما في قولك اظفار المنية والاستعارة التخييلية كلها مجاز لغوي
عند السكاكي لان الاستعارة بمعنى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة
مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له مع ترك احد طرفي التشبيه من المشبه والمشبه به
فان كان المذكور المشبه به والمتروك المشبه فالاستعارة تصريحية كقولك رايت اسدا
في الحمام وان كان المذكور المشبه والمتروك المشبه به كالمنية المذكورة في قولك اظفار
المنية مع اضافة خاصة المشبه به للمشبه كاضافة الاظفار للمنية واضافة اليد للشمال
فالاستعارة مكنية وبالكناية فالمكنية عند السكاكي لفظ المنية المستعمل في السبع
الذي شبه به المنية ثم الاستعارة التصريحية التي هي اللفظ المستعمل فيما شبه
بمعناه الاصلي اما تحقيقية لتحقق المراد بها حسا او عقلا كقولك رايت اسدا يرمي مرادا
به الرجل الشجاع فانه متحقق حسا وكقوله اهدنا الصراط المستقيم اي الدين القيم الذي هو
كالصراط المستقيم في اصابة المتمسك به الحق والدين متحقق عقلا وان لم يكن متحققا حسا
واما تخييلية لعدم تحقق معناها المراد حسا ولا عقلا كلفظ الاظفار ولفظ المخالب
فانه لما شبه المنية بالسبع في اهلاك النفوس بالقهر والغلبة من غير تفرقة بين نفاع
وضرار اخذ الوهم في تصوير المنية بصورة السبع فاثبت لها الوهم وتخيل لها ما للسبع

من الاظفار والمخالب المشبه بالاظفار والمخالب الحقيقية للاسد المشبه به للمنية
فاطلق اسم الاظفار المحققة الموضوعة هي لها وهي اظفار السبع المشبه به للمنية
على الاظفار المتخيلة بغير المحققة الموضوعة وهي اظفار المنية ولم توضع الاظفار الا
للمتحققة فاستعمالها في المتخيلة مجاز واستعارة تخييلية لكون المراد امرا تخييليا
ثم اعلم ان الاستعارة التصريحية تنقسم عند الجمهور والخطيب الى اصلية اي كان لفظ
المشبه به المستعمل في المشبه اسم جنس كالاسد في الرجل الشجاع والقتل في الضرب الشديد
والى تبعية اي كان المشبه به المستعمل في المشبه غير اسم جنس كالفعل وما يشتق منه
والحروف فالاستعارة في الفعل والمشتقات تابعة للاستعارة في المصدر وفي الحروف تابعة
لمتعلق معناه ومتعلق معنى الحرف ما عبر عن معناه كما يعبر بالابتداء عن معنى من وعند
السكاكي الاستعارة التبعية مردودة الى الاستعارة بالكناية فان الاستعارة التبعية
في قولك نطقت الحال عند الجمهور والخطيب في نطقت بمعنى دلت بقرينة كون الحال فاعلا لان
النطق بمعنى التكلم للانسان لا يصدر عن الحال فيكون نطقت بمعنى دلت بعد كون النطق
بمعنى الدلالة وعند السكاكي لا استعارة في نطقت بل في الحال الاستعارة بالكناية بان شبه
الحال بالانسان الناطق في الدلالة على المقصود فيترك المشبه به فينسب الى المشبه خواص
المشبه به وهو النطق فيكون الحال المشبه بالانسان المتكلم مستعملا فيه بقرينة نسبة
النطق الى الحال فيكون الحال استعارة مكنية وما جعله القوم تبعية قرينة لها وكذا عند
السكاكي المجاز العقلي الذي هو عبارة عند غير السكاكي عن نسبة الشيء الى غير ما هو له
بناء على ظاهر حال المتكلم مردود ايضا الى الاستعارة بالكناية كقولك انبت الربيع البقل
فانه مجاز عقلي عند غير السكاكي بناء على انه نسب الانبات الذي هو فعل القادر المختار
الى الربيع الذي ليس الانبات فعلا له عند المتكلم الموحد لكونه زمانا فيكون له ايضا
تعلق

تعلق بالانبات واما عند السكاكي فهو الاستعارة المكنية بناء على تشبيه الربيع بالفاعل
الحقيقي للانبات في كون كل منهما متعلق الانبات وان كان تعلقه بالفاعل من حيث التاثير وبالربيع
من حيث كونه زمانا ثم اعلم ان المجاز كما يطلق عند القوم بطريق الاشتراك اللفظي على المجاز
اللغوي الذي هو في معنى الكلمة المنقسم الى الاستعارة والمجاز المرسل وعلى المجاز
العقلي الذي هو في النسبة كذلك يطلق المجاز على المجاز بالزيادة وعلى المجاز بالنقصان
كقوله تعالى ليس كمثله شيء فالكاف زيادة وكقوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية
فالاهل المسئول حقيقة محذوف فهو مجاز بالنقصان ثم بعد ما تقرر لك ما ذكرنا لك
ان تجعل مثل واسئل القرية من قبيل تشبيه القرية باهلها بان يذكر القرية ويراد به الاهل
فيكون ح استعارة بالكناية وان تجعله من قبيل المجاز العقلي بان تنسب حال اهل القرية
اليها لكونها مكانا لهم كما نسب حال القادر وهو الانبات الى زمان ايجاده تعالى
اعني الربيع وجعل انبت الربيع البقل وهزم الامير الجند من المجاز بالحذف لا من
المجاز العقلي بان تقدر انبت خالق الربيع البقل وهزم جيش الامير الجند بحذف
الخالق والجيش كما حذف الاهل في قوله تعالى واسئل القرية ثم اعلم ان كل واحد
من الحقيقة والمجاز ينقسم الى لغوية وعرفية والعرفية الى عرفية عامة والى عرفية
خاصة والعرفية الخاصة الى الشرعية والى غير الشرعية من الاصطلاحات الخاصة
كاصطلاح النحو وغيره من العلوم المدونة فالحقيقة والمجاز اللغويان كالاسد
في السبع والرجل الشجاع والحقيقة والمجاز الشرعيان كالصلوة
في العبادة المخصوصة والدعاء والحقيقة والمجاز العرفيان العامان
كالدابة لذي اربع وللانسان والحقيقة والمجاز الاصطلاحيان
باصطلاح الكلام كالحادث في الموجود المسبوق بالعدم و في

كتاب عماد الدين في شرح

وفي الاضافات المتجزدة والاحوال التي تحصل للموجودات بعد ما لم تحصل لها كتجردات القائمية وغيرها والضابط وهذا التقسيم ان كل واحد من الحقيقة والمجاز لا بد له من انتساب الى الوضع من الاوضاع فالوضع الذي كان الحقيقة حقيقة بحسبه ان كان وضع اللغة كان الحقيقة لغوية والمجاز المستعمل في ذلك الوضع اللغوي يكون مجازا لغويا وان كان الوضع الذي كان الحقيقة حقيقة بحسب وضع الشرع يكون المجاز المستعمل في ذلك مجازا شرعيا كما ان حقيقة ذلك الوضع حقيقة شرعية وهكذا في غيره فالصلوة في الدعاء حقيقة لغة وفي العبادة مجاز كذلك وفي الشرع بالعكس اي حقيقة شرعية في العبادة ومجاز شرعي في الدعاء لان وضعه في اللغة للدعاء وفي الشرع للعبادة .

تمت الرسالة بحمد الله وحسن عونه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي بصّرنا بنور الهداية والتوفيق وبيّن لنا سلوك مناهج
التصور والتصديق والصلوة على نبيه محمد الهادي الى سواء الطريق
وعلى آله واصحابه الفائزين بفيضان التحقيق فقد سألني فرقة
من خلاني ورفقة من خلص اخواني ان اشرح لهم الرسالة الشمسية
واحقق فيها القواعد المنطقية واوضح مجملاتها الابية وابين جهاتها
الخفية واجيل قداح النظر في شرح الفاضل المحقق والنحرير المدقق قطب
الملة والدين الرازي شكر الله مساعيه وقرن بالافاضة اياديه لسائليه
وافصل ما اجمله بقدر الاستطاعة وابين ما اهمله بمبلغ البضاعة وانقح
ما اطنبه فرط شغفه بالايضاح واسهم ما وقع فيه من التسامح بالافصاح
فاجبتهم الى ملتمسهم مع قلة البضاعة وشرحتها على وفق مقترحهم
مع قصور الباع في الصناعة والله ولي التوفيق والهداية وعليه
التوكل في البداية والنهاية وهو حسبي ونعم الوكيل الحمد لله
لما انعم الله تعالى عليه بافاضة نفسه الناطقة المتحلية بالعلوم

والمعارف

الدر نبیر بله جاہل باشد ... ابائی بنز اعبوز اصل کہ کلک نبوز

والمعارف التي تأليف هذه الرسالة اثر من آثارها وفيض من انوارها
وكان شكر المنعم واجبا صدّر الرسالة بحمد الله سبحانه وتعالى اداءً
لحق شيء من ذلك والا فالتوفيق للحمد والاقتدار على ايفائه مما
يقتضي شكرا او حمدا جزا ولا في لحوقه قوة الى آمد والابداع ايجاد شيء
غير مسبوق بمادة ولا زمان وكذا الانشاء فهو بازاء التكوين لكونه
مسبوقا بالمادة والاحداث لكونه مسبوقا بالزمان ونظام
الوجود هي سلسلة الممكنات التي اولها جوهر عقلي ابدعي وهو عقل الاول
وهناك الوجود في غاية الشرف والكمال وينحط منه الى ان اخذ
في النقصان الى ان يبلغ غايته اعني هيولى العناصر ثم يعود منها
آخذا في الكمال الى ان يبلغ غايته اعني الجوهر العقل الاحداثي الذي
هو النفس الناطقة المتحلية بتصور الكائنات بالفعل
كما العقل الاول فكما بدأ منهم ثم يعودون واطلق الابداع على ايجاد
نظام الوجود ونظرا الى ان المجموع المشتمل على المادة والزمان والمجردات
يمتنع ان يكون مسبوقا بمادة او زمان واراد بالاختراع مطلق
الايجاد ليشمل الامور المادية وغيرها والموصوفة هي مبتدأ افادة ...... ما ينبغي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

قال ورتبته على مقدمة وثلث مقالات وخاتمة الى آخره

اعلم ان دأب المصنفين ان يذكروا في اوائل تصانيفهم الى آخر ما فيها

اجمالا ليكون الشارع فيها على بصيرة فلذلك قال المص ورتبته

على مقدمة وثلث مقالات الخ وهو عطف على قوله وسميته فيكون ضمير

ايضا راجعا الى الكتاب وما ذكره الشارح من ان الرسالة مرتبة ليس بيان

مرجع الضمير بل محصل الكلام فاندفع ما توهم من ظاهر كلام الشارح

من ان الضمير راجع الى الرسالة بتاويل الكتاب والظرف متعلق

بالفعل المذكور باعتبار تضمنه معنى الاشتمال وقيل لا يحتمل

ان يكون مستقرا لا يقال يلزم اشتمال الشيء على نفسه لان المشتمل

هو الكل الشامل لكل واحد من اجزائه شمول الكل لاجزائه فالشامل

هو المجموع والمشمول كل واحد منها لا يقال ضمير قوله لا يرجع الى المص

لان ما سواه من الضمير المذكورة يرجع الى الشارح ولما يرجع الى الشارح لان

ما ذكره من ورتبته على مقدمة وثلث مقالات ليس كلام الشارح بل من المتن

لانا نقول ورتبته على مقدمة من حيث يتلفظ به الشارح غير ما يتلفظ به المص

فيكون الضمير راجعا الى الشارح وبما ذكرنا يندفع ما قيل على قوله هكذا

وجدنا عبارة المتن من ان المذكور بعينه وهو عبارة المتن فلا وجه

للتنبيه فافهم قوله والصواب لفظة ثلث الى آخره حاصله انه لما فصل

المص فيما بعد كون المقالات ثلثا علم انه لم يعلم من الترتيب او التفصيل نوع

من الخلل فان قيل لم حكم بزيادة الاول دون الثاني مع ان التكرارية يتحقق بوجوب

بوجوه الثاني الشيخ في الكتاب واختلافهما في الاول وكونها فضلة في الاول

وعمدة في الثاني والثالث ان الاول مقام الاجمال والثاني مقام التفصيل اقول

ان الوجوه المذكورة باسرها لا تدل على القطع بزيادته على ما يدل عليه قوله والصواب

في الصواب ان يقال لو كان الثاني زائدا لوجب على المص ان يقول واما المقالات

فاولها في المفرد والثانية في القضايا والثالثة في القياس ولم يقل كذلك

بل قال واما المقالات فثلث الاولى في المفرد وبعد تمام مباحث المقالة الاولى

قال المقالة الثانية من غير العطف ومحصله انه لو كان الثاني زائدا لوجب على المص

ان يقال فاولها من غير المقالات ايضا من العطف في الثانية والثالثة من غير ذكر

المقالة فتامل قال الشارح اما المقدمة ففي ماهية المنطق الخ اي المقدمة في بيان

ماهية المنطق لتصوره ثانيه وفي بيان الحاجة اليه لحصول التصديق بغايته

ففي ماهية المنطق وبيان الحاجة اليه وبيان موضوعه و موبحث فيها ايضا عن تقديم

مباحث التصور على مباحث التصديق قلنا لما كان معظم مباحث المقدمة

في هذه الامور قال اما المقدمة ففي ماهية المنطق الخ وانما قدم بيان [illegible]

الماهية في الذكر لان بيان الحاجة الى الشيء انما يتحقق بعد تصوره لكن لما كان

بيان الحاجة يفضي الى بيان الماهية قدم في البيان ولم يذكر لفظ البيان

في الماهية قيل لانه بينها في ضمن بيان الحاجة وقيل لان البيان شارع في

التمهيد لها وقيل بيان الحاجة عبارة عما ثبت به ان الناس يحتاج الى المنطق

فالبيان مقدر في الكل فحاصل كلامه ان المقدمة في بيان ماهية المنطق

وبيان مقدمات الاحتياج وبيان موضوعه فافهم **قوله** قد يطلق المفصل

الى اخره **اقول** اشاره الى جواب لاعتراض مبني على المقدمة السابقة من انه

اذا قيل الباب الاول في كذا فمعناه انه لا يبحث فيه الا عن هذا ولا يبحث

عن هذا الا فيه وهو ان قوله الباب الاول في المفردات ليس كذلك اذ يبحث فيها عن المركبات

ايضا وعن المعرفات لانا نقول لما كان معظم المباحث متعلقا بالمفرد اما اولها

في المفردات لانا نقول الظ ان ذلك انما يصح اذا كان معظم المباحث مقصودا

بالذات وغيره ليس مقصودا بالذات من ذلك الباب كما ذكرنا في المقدمة وما نحن

لو قال كذلك لتوهم ان المفرد في مقابلة مطلق المركب اي ما لا يدل جزؤه على ... يدل

جزء اللفظ على جزء معناه ولما لا يدل جزء اللفظ على جزء معناه **قوله** والدليل

على ذلك اشارة الى القرينة الدالة على ان المراد بهذا اللفظ المشترك هو هذا

المعنى من معانيه المذكورة وههنا سؤال مشهور وهو ان ذكر المفرد في مقابلة

القضية لا يدل على ان المراد ههنا هو المعنى الاخير فان الجملة اعم من القضية

قيل ان المفرد في مقابلة القضية يدل على ان المراد بالمفرد ما ليس بقضية

لكن لما كان هذا المعنى مجازيا والاصل في الاطلاق الحقيقة والمعنى الاخير اقرب

معاني الحقيقة اليه حكم انه في مقابلة الجملة ولا يخفى ما فيه من التكلف البارد

وان قيل لو كان المراد بالمفرد ما ليس بجملة خرج الانشائي عن مباحثه

قيل خروجه لا يضره فان البحث عن المفردات الموصلة والانشائي غير موصل لان

الموصل البعيد هو الكلي الخمس والموصل القريب هو المركب منها **قوله**

اراد بها المركبات التامة هذا جواب عن دخل مقدر وهو انه اذا كانت المقالة

الثانية في المركبات فلا بد ان لا يبحث عنها الا في تلك المقالة وقد بحث في المقالة الاولى

ايضا عن المركبات وهي المعرفات **قوله** على ما ذكرنا من ان المراد بالمفرد في مقابلة الجملة

يعني لما علم ان المراد بالمفرد ههنا ما يقابل الجملة علم ان المركب الذي يقابله هو المركب

الواقعة فی المتن علی ما وجهنا لا الاشکال فی المرکبات الواقعة فی الشرح
علی ما ذکرنا لا یقال ما اعترض علیه وهو ما اولها فی المفردات هو کلام الشارح ایضا
فکیف یصح التوجیه المذکور لانا نقول ما ذکره الشارح قدس سره ههنا من ان المقدمة
فی کذا والمقالة الاولی فی کذا هو کلام المصنف حقیقة فانه ذکر فی اول مباحث المقدمة اما المقدمة
ففیها بحثان الاول فی کذا وفی اول مباحث المفردات المقالة الاولی فی المفردات وفی اول
مباحث القضایا المقالة الثانیة فی القضایا وکذا فی اول مباحث الآخر فاعلم ذلک
ان قیل قوله او عن المرکبات متناقض فی الشرح عن قوله الان ما یجب فلم قدم لمناسبة بینه وبین
سابقه فیما ورد علیه وفیما الدفع به ولا یبعد ان یقال قوله او عن المرکبات ابتداء الکلام بل من
تتمة القول الاول فکان قائلا یقول ان الاشکال یندفع عن المفردات الواقعة فی المتن
بما ذکرتم لکن یرد علی المفردات الواقعة فی الشرح فانها فی مقابلة المرکبات وکذا فی قوله
او عن المرکبات اراده فمعنی قوله فلا اشکال الخ انه لا اشکال فی المفردات الواقعة فی
فی المتن لا اشکال فی المفردات الواقعة فی الشرح قال الشارح واما الثانی فقی
موادّ الاقیسة لا یقال ان القضایا ما هو موادّ الاقیسة فیکون البحث عنها بحثا عن الموادّ ایضا فلا وجه
لتخصیص البحث عن المواد جانب تمة لانا نقول البحث عن الموادّ هو ان یبین آن مادة
لکل قیاس ای شیء هو ان کلی قیاس من ای شیء هو من الترکیب ولا شک ان البحث عن القضایا
لیس من هذه الحیثیة وان کانت هی موادّ الاقیسة تامل **قوله** قیل علیه ان ما یجب العلم فی المنطق

خارج عنه لا یجب ان یعلم فیها ما ادعاه من قید النفی فلان معناه ح ان ما هو خارج عنه
لا یعلم فیه علما علی سبیل القطع والوجوب اما اذا کان قید النفی فلان مفهومه ح ان ما هو
خارج عنه لا یعلم فیه بوجه من الوجوه واذا لم یعلم فیه اصلا لا یجب ان یعلم فیه اقول یمکن
ان یقال الموجب للجزئیة ظرفیة المنطق للعلم ولیس للوجوب دخل فی تحقق الجزئیة
حتی لو قیل لان ما یعلم فیه لورود الاشکال فترکه لیس بضار بل التنبیه علی ذلک اذ
بعض قواعد فن یعلم فی فن آخر ولم یکن جزءه لانا نقول لا نم انه علم فیه بل ذکر فی کتاب
ذلک الفن لمناسبة والمراد بالوجوب ههنا اللایق الجدیر کما صرح به قدس سره
فی شرح المواقف حیث قال والمراد بالوجوب ههنا لیس الوجوب العقلی
بل الوجوب العرفی **قوله** فیکون ای فیکون الشروع فی المنطق موقوفا علی الشروع
فی المقدمة فیلزم ان یکون الشروع فی المقدمة موقوفا علی المقدمة لانه لما کان
موقوفا علی المقدمة ای علی العلم بالمقدمة والعلم بالمقدمة موقوف علی الشروع فی المقدمة
فیلزم ان یکون موقوفا علی الشروع فی المقدمة لان الموقوف علی الموقوف
علی الشیء موقوف علی ذلک الشیء فیلزم ان یکون الشروع فی المقدمة موقوفا علی
المقدمة موقوفا علی المقدمة ای علی العلم بالمقدمة وبواسطة ذلک یتوقف علی الشروع
فی المقدمة وبهذا یظهر لزوم الدور وان لم یصرح به ههنا **قوله** فتعقل الشروع

و اذا كان المقدمة جزءا منه يكون الشروع في ذلك الجزء ايضا موقوفا

على الشروع فيه وهو محال قال الشارح فان كان الاول فهو المقدمة المقصود

من هذا الكلام بيان انحصار الكتاب الذي هو الالفاظ المسوقة لبيان الامور

لكنه محمله ان الامور التي يجب معلوميتها في الكتاب خمسة فيكون اجزاء الكتاب

خمسة فاحد اجزاء ما يجب ان يعلم في الكتاب ما هو يتوقف عليه الشروع واحد اجزاء

الكتاب المقدمة واحد اجزاء ما يجب علمه في الكتاب مفردات نظر فيها من حيث الايصال

واحد اجزاء الكتاب المقالة الاولى وهذا القياس و ما يتوقف عليه الشروع ليس مقدمة

بل هي الفاظ حتى يكون جزءا من الكتاب فلابد من التاويل في قوله فهو المقدمة ويكون ان يقال معناه

فالمقدمة في بيانه وكذا القول في المقالة الاولى ثم قوله فاندفع المحذور ان معاد ها

في لغة القوم توقف الشروع في المقدمة على الشروع فيها اما الاول فلانهم لم ينصوا على

ان مقدمة العلم خارجة عن كتاب ذلك العلم واما الثاني فلانا نمنع الصغرى ونقول لا نم

ان الشروع في مقدمة المنطق بل شروع في كتابه قوله واما الكبرى فلان ما يجب

ان يعلم الخ ملخص كلام الشارح ان كل كتاب في هذا الفن ما يجب ان يعلم فيه هذه

الاشياء الخمسة وكل ما يجب ان يعلم فيه هذه الاشياء الخمسة يليق به ان يترتب عليها

فكل كتاب في هذا الفن يليق به ان يترتب عليها قوله واجيب بان المقصود

نقصان

10

بنقصان في مقصودية الكتاب فلا محذور في خروجها عن الخمسة فان قيل

المقدمة ايضا غير مقصودة من الفن فلها نقصان في مقصودية الكتاب

فلم تعرض لها هم

فلا محذور في خروجها ايضا عن الخمسة فلم تعرض لاجزاء العلوم فالجواب ان المقدمة

وان كانت كذلك الا ان لها جهة اخرى توجب التعرض لها وهي انه يتوقف

الشروع في الفن عليها وما قيل من ان المادة اعم من مواد الاقيسة ومواد العلوم

فهو ظن فاسد وتوهم باطل نشاء من عدم التامل في كلام الشارح فان كلامه

متنادي بافراده فان ما بحث فيه عن المركبات المقصودة بالذات من حيث المادة هو

الخاتمة والبحث من اجزاء العلوم ليس بحثا عن المركبات المقصودة بالذات التي هي الحجة من حيث

المادة هو قوله واما اجزاء العلوم فانما ذكرت فيها تبعا يعني ان اجزاء العلوم

ثلثة مسئلة واحد غير داخلة في فن من الفنون لكن لها مناسبة بالمنطق فانه لما كان

ان المنطق منكسبة الى سائر العلوم باعتبار جريان احكامه كذلك لتلك المسئلة

مناسبة اليها من حيث ان اجزاء كل علم ثلثة وانما ذكرت في الخاتمة لمناسبة بين

مسائل الخاتمة وبين تلك المسئلة فان مسائل الخاتمة متعلقة باجزاء الاقيسة

وتلك المسئلة باجزاء العلوم قال الشارح والمراد بالمقدمة ههنا قيل قد علم

من دليل الحصر تعريف المقدمة فلا حاجة الى تعريفها ثانيا واجيب عنه بوجوه الاول

حاصل هذا السؤال الى توريق في الثاني

وجه التوقف ان قيل لا شك ان المقدمة اريد بها ههنا مقدمة الكتاب
التي هي جزء الكتاب الذي هو الالفاظ فلا يراد بها ما يتوقف عليه الشروع بل طائفة
من الكلام يرتبط بمعانيها المقصود سواء كان توقف الشروع على تلك المعاني اولا فنقول
معنى كلامه ما يتوقف عليه الشروع طائفة من الكلام يتوقف على معانيها الشروع فالمقدمة
ههنا اخص من مقدمة الكتاب وانما فسر الاخص لان غرضه بيان ما هو جزء من الكتاب وبهذا الجواب
ايضا يندفع ما استدرك في تعريف المقدمة وبما ينبههم مما ذكرنا من ان المقدمة التي هي جزء الكتاب
من الالفاظ والعبارات المسوقة لبيان الامور المذكورة التي هي معانيها يندفع
الاشكال طرفيه المشي لنفسه ولا يبعد ان يقال ايضا قد تحقق ان اطلاق المقدمة على
الطائفة المذكورة من الالفاظ بالتجوز وعلى المعاني التي يتوقف عليه الشروع
بالحقيقة فان الشارح قدس سره اعرض عن معناها المجازي وتعرض بمعناها
الحقيقي تقربيا الى الشروع في وجه التوقف على كل من الامور الثلثة قال الشارح
اما على تصور العلم ان قيل انما لان يقال اما على ماهية العلم لان المص قال المقدمة
في ماهية المنطق وبيان الحاجة اليه وموضوعه قلنا المقصود من بيان الماهية
تصور العلم قال الشارح قدس سره بين وجه التوقف على ما هو
المقصود ونتم الملائم ح ان يقال تمام قوله واما على بيان الحاجة واما على التصديق

فاما

فانما هو لحصول التصديق بالغاية فانه نظري بيان الحاجة فيحصل [تحصل] كلامه
اما على بيان الحاجة المقصود منه التصديق بالغاية فلانه لو لم يعلم غاية العلم الى آخره
فاعلم كون الشيء قال الشارح فلان الشارع الطالب يقال فهو ان الشارع
قوله او جهة استصعب على الفضلاء هذا العطف حتى تكلفوا فيه وجعلوه بمعنى بل
والحق ان مقصوده قدس سره انه انما قال ههنا لان المقدمة بمعنى
آخر وذلك المعنى قد اختلف فيه قيل هي قضية جعلت جزء قياس وقيل قضية جعلت
جزء حجة قال الشارح لامتناع توجه النفس نحو المجهول المطلق وقد يقال انه مصادرة
على المط فان توجه النفس الطلب فيكون محصل الكلام ان طلب المجهول المطلق
ممتنع لامتناع طلب المجهول المطلق والتحقيق ان التوجه اعم وجودا من الطلب
كان معنى الشيء في ذهن المتعلم الذاهل عنه يتحقق التوجه من غير الطلب فان قيل
توجه العقل الى الشيء يتوقف على العلم كما ذكروا العلم بالشيء موقوف على التوجه فيلزم
الدور قلنا لا نم ان العلم بالشيء موقوف على التوجه فانه قد يحصل دفعة
مبادي مرتبة ويحصل منها العلم بالشيء وذلك الشيء لا يكون متوجها اليه تامل
قال الشارح وفيه نظر لان قوله الشروع في العلم يتوقف على تصوره ان اراد به
التصور بوجه ما فمسلم الظاهر ان التردد في التصور الذي وقع في المتن

الأصح وهو قوله لامتناع توجه النفس نحو المجهول المطلق منه

رفتلم صح

بتنقيح المدعى وحاصله ان اراد به التصور بوجه ما فالملازمة الممنوعة كونه في الدليل مسلمة لكن لا يتم التقريب اذ المدعى هو التوقف على التصور بالرسم لا يقال اذا كان مراد المستدل التصور بوجه ما فيكون هو عين ذلك فيتم التقريب لان دليله على وجه يوصل الى مطلوبه وهو التصور بوجه ما لانا نقول معنى كلام الشارح ان للمصنف ذكر التصور برسمه في المقدمة فيكون المدعى الذي يستدعي الدليل عليه في هذا المقام هو التوقف على التصور برسمه فلابد ان من الدليل الدال على التوقف على التصور برسمه فان ذكر ههنا دليل يدل على التوقف على التصور بوجه ما لا يكون واردا على المدعى ولو قيل الترديد في التصور الذي وقع في الدليل حيث قال فلان الشارع لو لم يتصور العلم ذلك ثم يتوجه السؤال فان ملخص الكلام ح هو انه ان اراد به التصور في قوله لو لم يتصور لكان طالبا للمجهول المطلق التصور بوجه ما ففي الملازمة مسلمة لكن لا يتم التقريب اذ المدعى التوقف على التصور برسمه الا ان قوله لان طالب الشروع في العلم يتوقف على تصوره يأبى عن ذلك فتفهم قوله والمراد بمفتتح الكلام الخ اشارة الى دفع اعتراض هو انه ليس في مفتتح الكلام ايراد رسم العلم بل في مفتتح الكلام تقسيم العلم قوله

الديمتي

12

الرسمي قد يحصل للشارع بلا اكتساب بان يلقي المعلم اليه تعريف العلم فيحصل له بذلك تصور برسمه مع انه لم يكن قبل ذلك معلوما بوجه آخر قوله وكونه غير مستلزم لذلك الموجب للعدول في اختياره جواب دخل مقدر وهو انه كما يستلزم هذا الرسم التصور المطلوب يستلزمه كل واحد من الرسوم المخصوصة فلم اختاره منها قال الشارح وان اراد به التصور برسمه منعنا لعدم التصور بوجه ما وهذه الملازمة ايضا ممنوعة فنقول الشارح وهو منعنا عدم كون كونه متصورا بالوجه على تقدير عدم كونه متصورا بالرسم ثم واعلم ان المراد في الترديد ما هو شامل للرسم لا ما يقابله كما توهمه بعض الناس والا لكان المتصور بالرسم مجهولا مطلقا قال الشارح فالاولى ان يقال قال بعض المحققين ان السؤال الوارد على الوجه الاول وارد على الوجه الاول على هذا الوجه ايضا لانه لو كان ان اراد بالرسم الرسم المطلق فمسلم لكن لا يلزم منه ان لابد من هذا الرسم فلا يتم التقريب وان اريد هذا الرسم المخصوص فلا نسلم انه لو لم يكن العلم متصورا بهذا الرسم لم يكن الشارع على بصيرة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن متصورا برسم ما وهو ممنوع

حاصله انه ان اراد التصور برسمه فالملازمة ثم وانما يثبت الملازمة لو كان عدم التصور برسمه صح

لتحقق ما هو اعم منه بلا واسطة اولى من فكره لتحقق ما هو اعم منه بواسطة

ويمكن ايضا ان يقال على الجواب عن الاعتراض على الوجه الاول بعد ما ذكر من

من ان التصور الرسمي يقتضي تصورا آخر سابقا عليه ولا يرد ذلك على الجواب

من الاعتراض على الوجه الثاني يظهر عند التامل وقد يقال احتياج الشق

الثاني في هذا الوجه شديد دون الوجه الاول فلذلك قال فالاولى **قوله**

لانم ان الشروع على وجه البصيرة الكاملة التي لا يتحقق الا بهذا الرسم

فلا يحضره بما يفيد البصيرة ولا يتحقق لكل منهما غاية الكلام في المقام

قوله وكل مسئلة كذلك فهي من النحو قال الاستاذ المحقق قدس سره

المقدمة الكلية الحاصلة من التصور الرسم على ما ذكر من ان كل مسئلة من مسائل

النحو لها مدخل في تلك المعرفة التي جعلت جزء القياس من قوله وكل مسئلة

كذلك اي لها مدخل في تلك المعرفة فهي من النحو وبتلك المقدمة لا تقدر اذا

اورد عليه مسئلة معينة ان تعلم انها منه فانه اذا اوردت وقال هذه مسئلة

لها مدخل في معرفة اعراب الكلام وبنائها وكل مسئلة من مسائل النحو

لها مدخل في تلك المعرفة لا يحصل منه ان هذه المسئلة المسئلة من النحو

ان قيل

13

ان قيل معنى صدد بيان وجه التوقف الشروع على البصيرة على كل

واحد من الامور الثلثة في الحكم والظاهر ان يقال لانه لو لم يعلم غاية العلم

لم يكن له بصيرة في طلبه قلنا ان البصيرة يستلزم عدم كون طلبه عبثا لم يتحقق

البصيرة الملزومة لاستلزام عدم اللازم عدم الملزوم **قوله** فذلك لان

المقصود آه لا شك ان كل علم من العلوم المخصوصة المدونة مسائل كثيرة

وانما صارت على حدة الا بواسطة امر واحد ترتبط به بعضها ببعض ولولاه

لم يعد علما واحدا ولم يستحسن افرادها بالتدوين ثم ذلك الامر يحتمل عقلا

ان يكون موضوع العلم بان يكون موضوعات مسائله راجعة الى الشيء

واحد كالعدد للحساب وان يكون محمول العلم بان يكون محمولاتها مندرجة

تحت جامع لها على قياس الموضوع وان يكون غاية العلم والاصل

الذي لا بد من اعتبار في جهة الوحدة هو الموضوع لان المحمولات صفات

مطلوبة لذوات الموضوعات والغاية له خارجة فمحصل كلامه ان المقصود

من العلوم بيان احوال الاشياء اي معرفة احكامها وهي امور متكثرة لم تصر

علما واحدا الا بواسطة امر واحد يرتبط بعضها ببعض فاعتبر في جهة

الوحدة والموضوع **فقوله** فاذا كان طائفة من الاحوال معناه ان الاحوال

فاذا كان طلبه عبثا

يتصور

كما يكون بالموضوعات يكون بالمحمولات ايضا **قوله** ولها معرفة موضوع العلم اى شى هو اى لا يتوقف عليها الشروع المطلق ولا على وجه البصيرة

فان قيل فليست من المقدمة لان المقدمة ما يتوقف عليه الشروع المطلق او على وجه البصيرة فالجواب ان المراد بالبصيرة اعم من نفس البصيرة او زيادة البصيرة **قوله** قوله لم يتميز الخ مبنى على ما ذكره المص فانه ذكر ما يعد رسم العلم دليل عليه فانه يمكن ان يعرف العلم بان موضوعه اى شى هو قبل ان يعرف بوجه آخر من الوجوه التى يحصل بها البصيرة وان كان مستلزما للمعرفة بالرسم

قوله فقد يحصل بالبيان معرفة العلم المذكور ههنا الخ ان قيل ما هو المقصود من الامور الثلثة اما ان يكون اجزاء المقدمة او جزئياتها وعلى التقديرين لابد ان يحصل الشروع بالبصيرة بكل واحد منها اما على الاول فظ واما على الثانى فلانه لو حصل الشروع بالبصيرة بواحد فلا يتوقف على الاخرين ولا يخفى ان الشروع بالبصيرة يتحقق بكل منها والجواب ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع فى تعريف وهو لا يتحقق الا بالمجموع بغير البصيرة فلا يرد على تقدير من شى وبما قررنا اندفع ايضا ما قيل ان اريد بالشروع فى تعريف المقدمة الشروع المطلق فيرد ان الامور المذكورة لا يتوقف حصوله عليها

ان قيل

ان قيل لا تعرف المقدمة بما يتوقف عليه الشروع على البصيرة فكيف يحصل مباحث الالفاظ من المقدمة قلنا مباحث الالفاظ توجب زيادة بصيرة فى الشروع بطريق الافادة والاستفادة **قوله** قوله مرتبة العلوم اعلم ان العلوم فيما بين العلم باعتبار موضوعها ثلث مراتب اعلى وهو ما يكون موضوعه اعم من موضوعات ساير العلوم وواسطة وهو ما يكون موضوعه اعم من البعض واخص من الاخر وادنى وهو ما يكون موضوعه اخص من موضوعات العلوم الاخر **قوله** فهذه امور تسعة ثمانية الخ ان قيل الظاهر من هذه العبارة ان كل واحدة من هذه الثمانية يتحقق به نفس البصيرة ولا شك ان واحدا منها تصور بوجه ما وهو لا يفيد البصيرة بل الظاهر من هذه العبارة ان كل واحد منها يتحقق به زيادة بصيرة ولا يخفى ان الحاصل اولا كالتصديق بالموضوعية لا يفيد زيادة بصيرة بل نفس البصيرة ويمكن الجواب عن الاول من وجهين احدهما ان هذا اشارة الى التصور برسم لانه هو المط والى الامور الباقية لا الى التصور بوجه ما واليها وثانيهما انه على التغليب وعن الثانى ايضا من وجهين احدهما التغليب وثانيهما ان المراد بالزيادة زيادة تحصل لمجموع الامور الثمانية فلا يتحقق الا بذلك المجموع وان كان نفس البصيرة يحصل بكل منها **قوله** اولى اى نفس المقدمة بما نحن فى تحصيل الفن لا يقال هذا يصدق على غير هذه الامور كالكتاب والاستاد لانا نقول اراد بتعريف المقدمة شى يشتمل تلك الامور شمولا اى بها لا الامور نفسها حتى يكون جامعا ومانعا فالاشارة ولما كان بيان الحاجة آه اشارة الى جواب دخل وهو انه لم ذكر بيان الحاجة الى منه وبيان الحاجة فى جنب واحد قيل عليه كما ان بيان الحاجة يساق الى معرفته برسم فكذلك بيان الموضوع يساق اليها فانه اذا بين ان موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية من الحيثية المخصوصة علم انه علم يبحث فيه عن المعلومات المذكورة من الحيثية المخصوصة واجيب بزيادة خصوصة من الاولين فان بيان الماهية ثبت به ما يتوقف عليه الشروع المطلق وبيان الحاجة اليه ثبت به ما يتحقق فى ضمنه التصديق بفايدة مخصوصة وهى ايضا مما يتوقف عليه الشروع المطلق بخلاف بيان الموضوع فانه يفيد ما يتوقف الا عليه الشروع على وجه البصيرة ولا بعد ان يقال معناه ولما كان بيان الحاجة يساق الى معرفته بهذا الرسم المخصوص اورد فلا يرد الاشكال وكلام المحشية حيث قال واما بيان الماهية برسم فلاستلزام ذلك الجواب انه يكون برسم شى آخر دون غايته ناظر الى الاول تقدم على بيان الماهية لانه بيان لها من حيث

قف قوله واما بيان العلم برسمه فلا يستلزم بيان الحاجة فقال بعض الافاضل يعني اي
رسم العلم بغايته يستلزم بيان الحاجة دون غيره ويرد عليه انه ان اراد ببيان الحاجة المقدمات التي تثبت
الاحتياج وهو الظاهر المشهور فظاهر ان معرفة غايته لا تستلزمها وان اراد به نتيجة تلك المقدمات
وهي ان الناس يحتاج الى المنطق للعصمة فلا يستلزمها ايضا فانه تصديق نظري لكونه نتيجة المقدمات
المذكورة والتصديق النظري لا يحصل من التصور او لا يمكن الجواب باختيار كل من الشقين اما على
الاول فلانه يعلم منه بيان ماهية المنطق لغاية ان النفس في ترتيب المعلومات لتحصيل المجهولات قد يقع
لها غلط والمنطق عاصم لها عنه وذلك دليل الاحتياج واما على الثاني فلم يرد باستلزامه اياها انه يكتسب منه
بل المراد انه اوصل بيان الى هيئة لغايته اخذ منه دليل الاحتياج كما ذكرنا ويحصل منه العلم بكونه محتاجا
اليه فاعلم ذلك فانه [illegible] قوله فلذلك اورد ههنا في بحث واحد اي اراد ايرادهما في بحث واحد واراد
ان الابتداء ببيان الحاجة فاندفع ما قيل من انه لا يلائم قوله فنشرع بعد قوله والابتداء ببيان الحاجة
الحاجة قوله اي الموصل الى التصور والموصل الى التصديق لا يخفى ان الموصل الى التصور والموصل
الى التصديق ليسا قسم العلم بل المسائل المتعلقة بالموصلين ففي العبارة تسامح قوله وقد يكون متعددا
بلا نسبة اي بلا تصور نسبة قوله كالحيوان الناطق اي كتصوريهما وكذا في قوله غلام زيد واضرب
اي كتصور غلام زيد وكتصور اضرب قوله واما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضا قيل المراد بالحكم
ههنا الوقوع واللاوقوع بدليل قوله واما اجزاء الشرطية وقوله الاذعاني والحكم في قوله خلوها عن
الحكم هو الايقاع فلا يلائم قوله فليس فيها حكم ايضا ووجه ذلك بان التصورات بمعنى المتصورات وقوله ذلك
في قوله فان كل ذلك اشارة الى مثل حيوان ناطق وغلام زيد واضرب لا الى تصوراتها فرح
معناه ان كل واحد من الامور المعلومة المذكورة خال عن الحكم بمعنى الوقوع واللاوقوع فتكون ادراك منها
من التصورات فالحكم في الاول ايضا بمعنى الوقوع واللاوقوع وقد يقال لما اعتبرت في التقسيم
الوحدة فكيف يكون قسم من الاقسام متعددا واجاب عنه بعض الافاضل بان قوله هذا التصور
قد يكون واحدا معناه ان التعدد في حصوله ليس شرطا وقوله في [illegible] هو التصور
لا بد ان يكون متعددا معناه ان التعدد في حصوله شرط قيل الجواب لا يجري نفعا بالنسبة
الى القسم الاول فانه قال في الاول قد يكون واحدا وقد يكون متعددا والامثلة المذكورة من التصورات

بدونه

15

بدونه والقسم الثاني يتوقف على التعدد اذ لا بد في حصوله من الحكم لكن الحكم الذي يتحقق
التعدد وبالاول قوله كالحيوان الناطق وغلام زيد واضرب بان المقصود هو النسبة التي بينهما
في تمامها لا بد في حصولهما من التعدد الا ان فعله وقد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان
والكاتب بان … بينهما ولا يبعد ان يقال ان في الكلام … كلام … تركيب
التصديق الذي هو قسم العلم الجزئي … بعد التقسيم ويؤيد ما ذكرنا ايراده …
على تعريف التصديق بمجموع التصورات ولكل شيء منهما قسمان قوله والقسم الاول يشتمل
على شيئين آه يعني ان قسم العلم … اراد بيان كل منهما فذكر مفهوم مطلق التصور
الذي هو مشترك بين القسمين والحكم الذي هو جزء مفهوم القسم الثاني وعدم الحكم …
تعريف بالمقابلة اليه فينبغي المقسمان … هذا الكلام يناسب كلام الشارح حيث قال وانما
عرف مطلق التصور آه فانه يدل على ان التوقف لا يكون الا للتنبيه لانا نقول معنى قول الشارح
ان اعتبار تعريف مطلق على التصور اللازم للتنبيه لا لغرض التعريف فكان قوله وانما عرف مطلق
التصورات … اي جواب دخل مقدر وهو انه لما كان الغرض تعريف القسمين فلم لم تعرف التصور
فقط قوله فلا منع لتوسط تعريفه بين قسميه قد يقال معناه التنبيه على ان التقسيم
هو المقصود قال الشارح وانما عرف مطلق التصور آه قيل تعريف مطلق التصور بحصول
صورة الشيء في العقل لا يدل على المراد فكيف لا يدل تعريف الانسان بشيء له النطق على ان الانسان
يراد في الناطق ويمكن ان يقال ذلك للتنبيه قال الشارح على ما يرادف العلم قد نوقش في
العبارة بان المرادفة من صفات الالفاظ وما يطلق عليه اللفظ هو المعنى … وجه لقوله
يطلق على ما يرادف العلم ووجه بان العائد محذوف وتقديره ما يرادف به العلم وضمير يرادف
راجع الى لفظ التصور اي يطلق التصور على معنى يرادف لفظ التصور بسبب ذلك المعنى
لفظ العلم لكن يلزم في الكلام انتشار لرجوع كل من ضميري الفعلين الى شيء قف قوله
ثم ان ذلك مطلق التصور الى آخره قال بعض الافاضل حاصل السؤال ان المناسبة مع الافتتاح
بتعريف العلم ثم بتقسيم العلم ثم تقسيمه الى التابع في الافتتاح بتقسيم العلم ولو افتتح بتقسيم
العلم في المناسب بتعريفه في الفائدة … في تعريف مرادفه وكل من التشبيهين المذكورين

حد الكلام ص

التعريف ص

من كل واحد السؤالين اما تعريف مطلق التصور فللتنبيه على المرادفة وفي عبارته قدس سره
تسامح فان المنبه عليه هو كون التصور مرادفا للعلم لما كونه تفسير العلم بذلك مشهور وهو في
قوة قولنا والتنبيه على ان التصور المطلق مرادف للعلم بناء على ان تفسير العلم بذلك المشهور
واما تقسيم العلم فلانه لعلم نوع تقسيم العلم وتقسيم تعريفه بكون تعريفا تاما من توقف مرادفة
نوع لا يعرف مطلق التصور فلا يحصل التنبيه على المرادفة ولا يخفى ما فيه من المباحث والذي
يدور في خلدي هو ان تنبيهين المذكورين جواب عن سؤال الاول على طريق منع الخلو وقوله فسر
مطلق التصور آه اشارة الى الجواب عن السؤال الثاني وذلك ظ وغير محتاج الى ارتكاب المباحث
في الكلام ونقل عن بعض الكتابة انه سؤال واحد وحصله انه لم قدم التقسيم على التعريف
اي ما فائدة تقديم تقسيم العلم على تعريفه لان التعريف مرادفه هو تعريفه بالحقيقة وكل من تنبيهين
جواب على تقدير في الاول جواب على ان تقدير ان يكون العلم معلوما بوجه ما وهو كاف
في التقسيم فالافتتاح بالتقسيم للتنبيه على انه المعمدة والثاني جواب على تقدير ان معلوميته
بالحاصل التفسير المذكور فالافتتاح بالتقسيم للتنبيه على ان تفسير العلم بذلك المشهور او غير
محتاج اليه فسر مطلق التصور على هذا التنبيه في المرادفة فاعلم ذلك **قوله** فان قلت
تقسيم العلم الى تصور فقط الخ هذا الاعتراض على ما ذكره الشارح من ان تعريف مطلق التصور
دون تصور فقط للتنبيه على كون التصور المطلق مرادفا للعلم لان كلام المحشية بدليل
قوله فلا حاجة الى ان تعريف مطلق التصور دون تصور فقط وقوله واما اطلاقه على
ما يقابل التصديق فذلك معلوم من المتعارف المشهور تدبر وههنا سؤال مشهور وهو
ان اشتراك الشيء بين الشيئين لا يدل على ترادفهما فانا اذا قلنا الحيوان اما ماشي او ناطق
واما شئ غير ناطق لا يلزم منه مرادفة الماشي للحيوان فلا يصح ما ذكره قدس سره
من انه قد علم بكون التصور مشتركا بين القسمين ان التصور يطلق على مرادف
واجيب باجوبة كثيرة مشتملة على المباحث **قوله** واما اطلاق التصور على ما يقابل
الى قوله ان يكون من تتمة الاعتراض في قبل كلامه ان الشارح جعل تعريف مطلق التصور
تنبيها على ان التصور يطلق على ما ارادف العلم على ما يقابل التصديق والمراد معلوم من التقسيم فلا حاجة

16

جعله الشارح تنبيها على الاطلاق الثاني وجوابه انا لا نم ذلك بل اطلاق التصور على ما يقابل
التصديق معلوم من المتعارف المشهور ولا مدخل للتعريف فيه فاجعل كلام الشارح
انما عرف مطلق التصور تنبيها على ان التصور يطلق على ما يرادف العلم كما يطلق على ما يقابل
التصديق في المنبه عليه هو اطلاق التصور على ما يرادف العلم فقط وحمله على الثاني اولى
تامل قال الشارح فقد استدنا الكاتب الى الانسان اي قد ادركنا النسبة بينهما واوقعنا
نسبة ثبوت الكتابة اليه اي ادركنا ان تلك النسبة التي هي ثبوت الكتابة واقعة او وقعناه
اي ادركنا ان تلك النسبة ليست بواقعة قال الشارح نسبة ثبوت الكتابة نسبة الحكمية اضافة
النسبة الى الثبوت بيانية فان النسبة الحكمية هي ثبوت شئ او غيره او ثبوت منافاته
اياه وهو كذلك يسمى بالنسبة الثبوتية والايجابية وهو مفهوم تصوري ومن الناس
من توهم ان النسبة الحكمية في الموجبات هي الثبوت وفي السوالب اللاثبوت وذلك
توهم فاسد لانه لو كان كذلك لما يفيد السوالب سلب الثبوت بل يفيد اثباته اد اكان الموضوع
موجودا تامل **قوله** كما يقتضيه لفظ ثم لا يخفى ان اولا في قوله فلا بد فيه ان يدرك اولا
الانسان يقتضي تاخير ادراك مفهوم الكاتب عن ادراك الانسان الا ان دلالته على التاخير
كانت بالالتزام ودلالته على التاخير بالمطابقة نسبة قدس سره الى ثم **قوله** بل يعني
بادراك الموضوع ان تدرك ان النسبة واقعة قبل عليه ادراك هذا المركب ايضا هو ادراك
مركب تقييدي فانه قد تحقق ان الجملة التي وقعت بعد ان في تاويل المصدر ويمكن ان يقال
لا شك في ان العلم المتعلق بزيد قائم في قولك علمت ان زيدا قائم هو التصديق لا التصوري
بخلاف قولك علمت قيام زيد غاية ما في الباب ان النحاة لما راوا وقوعها موقع المفرد
حكموا بانها في تاويل المصدر قال الشارح لكن التصديق لا يحصل ما لم يحصل الحكم هذا دفع
توهم ناشئ عن الكلام السابق وهو قوله وربما يحصل ادراك النسبة الحكمية بدون الحكم فانه
توهم ان يحصل التصديق بدون الحكم كما ان ادراك النسبة قد يحصل بدون الحكم فدفع ذلك
بقوله لكن التصديق الخ ويمكن ان يقال المقصود بيان ادراك النسبة الحكمية قد يحصل بدون
الحكم فبقوله فان الشك في النسبة آه ثبت ان في التصديق ادراك النسبة محقق واما

ان يقال معناه انه كما لا يكون الادراك انفعالا على التقدير الثاني لا يكون فعلا ايضا والاول الظهر
والبيق بالمقام قال الشارح هذا على راي الامام اي كون التصديق مركبا مع قطع النظر
عن فعلية الحكم وانفعاليته يدل على ذلك واما على راي الحكماء فالتصديق هو الحكم فقط قوله
لامتياز كل منهما عن الآخر كما كان كل منهما ممتازا عن الآخر بطريق خاص به يحصل
قسم العلم على حدة وذلك الامتياز فلا بد ان يكون التقسيم على وجه يكون كل من القسمين
ممتازا عن الآخر بطريق خاص وقد يقال معناه ان تقسيم العلم الى قسمين انما هو لتعيين
طريق خاص بكل منهما بطريق خاص يستحصل به عند الطالب كما يمتاز كل منهما بذلك لتعيين
الامر ويلائم هذا الوجه قوله فمن لا خوا مقصود الفن قوله اما ان يكون ادراكا لغير ذلك قيل
لصدق على المقسم انه ادراك لغير ذلك واجيب بان المقسم ليس بالادراك بل هو مدرك فلا يصدق
عليه اقول لكن ان المقسم ادراك والجواب الحق ان المراد بالغير المباين قوله واذا اردت
تقسيمه على مذهب الامام قلت العلم اما ان يكون ادراكا لامور اربعة اعترض عليه
بان الحكم على مذهب الامام فعل فلا يكون التصديق عنده ادراكا للامور الاربعة فلا يكون
هذا التقسيم ايضا منطبقا على مذهبه والجواب عنه ان معنى كلامه انه اذا اردت تقسيم
على وجه يكون التصديق مركبا كما هو مذهب الامام قلت كذا فالمقصود في هذا المقام
التقسيم على وجه يكون التصديق مركبا مع قطع النظر عن كون الحكم فعلا او ادراكا نعم يرد عليه
كون ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة تصورا ساذجا ويرد عليه ايضا ما يرد
عليه الاول من صدق العلم المقسم على المقسم والجواب ما ذكرنا قوله قطعا كان
في ذكر قوله قطعا ههنا وتركه على مذهب الامام اشارة الى انه يمكن تطبيقه على مذهب
الامام على ما سيجيء قوله ويرد عليه الخ ملخصه ان حاصل تقسيم المص ما ذكر ويرد عليه ما لا يرد
على تقسيم الامام فلا يكون منطبقا على مذهبه ايضا او قوله فلا يكون منطبقا متفرع على الدليلين
ويحتمل ان يكون متفرعا على قوله بيان ذلك فانه ايضا يدل على عدم الانطباق على شيء من
المذهبين قوله بل لا يكون صحيحا في نفسه اي مع قطع النظر عن عدم الانطباق قوله لان التصديق
على هذا التقدير الخ قيل عليه اذا كان التصديق هو التصور المقارن للحكم فلا يخرج الاستفادة من التصور نعم لو كان

الآلي القواعد المتعلقة بالقول الشارح هذا خلف ويمكن ان يقال مراده مذهب الامام
وذلك الكلام بان يقول المراد بالنسبة المعية الدائمة ح لا يلزم ان يكون كل واحد من التصور
المحكوم عليه وبه والنسبة والمجموع المركب من الثلثة وكل اثنين منها تصديقا لانه لا يقارن
الحكم دائما ويتضح دلالة المص على الاندراج فلا يصدق التعريف الا على التصورات الثلثة والحكم و
ذلك هو مذهب الامام بعينه فتامل قوله ومنهم من قال صرح الاصفهاني في شرح المطالع
بان العلم اما تصور ساذج وهو ادراك ليس معروضا للحكم ولا ملحوقا له واما تصديق وهو ادراك
معروض ملحوق له ويشعر به عبارة صاحب الكشف فوجه بعضهم كلام المص بان المراد بالجامعة
والمقارنة في كلام المص ليس مطلقا اللحوق بل الجامعة والمقارنة بطريق العروض لينطبق
على مذهب صاحب الكشف فقال قد ... على هذا وعلى المص ما يرد على صاحب الكشف من
الامور المذكورة ولقائل ان يقول كما ان ادراكات الثلثة يعرض للنفس كذلك الادراك المسمى
بالحكم يعرضها ولا يعرض الادراكات الثلثة ان اريد بعروضه لها تعلقه بالوقوع واللاوقوع
لا بالادراكات الثلثة ويمكن ان يجاب بان الكلام على التشبيه فان تحقق الادراك المسمى بالحكم
لا يكون الا بعد تحقق الادراكات الثلثة كما ان تحقق العارض لا يكون الا بعد تحقق المعروض
فالادراكات الثلثة بمنزلة المعروض للحكم فحاصل كلامه ان الادراك اما ان يكون حصول الحكم
بعد حصوله الذي لا يتوقف حصول الحكم بعد حصوله على غيره من الادراكات فهو التصديق والا
فهو التصور قوله بل يلزم الى آخره اقول هذا انما يلزم ان كان الحكم ادراكا بديهيا اما
اذا كان فعلا او نظريا فلا بل يلزم على ذلك التقدير ان يكون جميع التصورات الثلثة وتصور
الحكم وتصور الوقوع واللاوقوع تصديقا بل يلزم كون تصور الحكم او تصور الوقوع او اللاوقوع
تصديقا قوله فان قلت قد صرح الآخر ان لا يلزم ثم لزوم ارتفاع عدد التصديقات في قوله
الان كان بناء على مقتضى تقسيمه الى سبعة وكون الحكم خارجا من كل منها ح يلزم عدم انطباقه
على مذهب الامام ايضا كيف وقد صرح المص بان المجموع المركب الخ قوله وذلك بطل اي عدم
كون التصديق قسما من العلم اقول ذلك اذا كان الحكم ادراكا كان الحكم فلان المقسم المختار ان
لا يكون التصديق قسما من العلم وقد صرح المص بفعليته فلا يبعد ان يقال لما ذهب المص تركيب التصديق

المحكوم عليه آه اقول لو كان التقسيم عبارة عن التصور المقارن يلزم ذلك اما اذا كان عبارة
عن التصور المعروف فلا يلزم ذلك بل يلزم على ذلك التقدير كون المجموع المركب من التصورات
الثلثة والحكم تصديق وكذا المركب من التصور النسبة والحكم فقط قال الشارح وسبب العدول عنه
ورود الاعتراض على التقسيم المشهور من وجهين الاول ان التقسيم فاسد ان قيل لما كان
حاصل الاعتراض الثاني ان التقسيم فاسد فالاولى ان يقال بسبب العدول ورود الاعتراض
على التقسيم المشهور وهو انه فاسد من وجهين لانه ان اريد بالتصديق كذا يلزم كذا وان
اراد به كذا يلزم كذا وكذا في التصور اجيب بان الثاني والاول بالنظر الى نفس التقسيم
واما الثاني فهو الثاني ففيه ملاحظة غيره وهو امتناع اعتبار التصور في التصديق فلهذا ابهم
بين ما صرح به الاول خالص ح قيل ان التصور متقدم على التصديق طبعا ووضعا فلم
قدم السؤال الذي يتعلق بالتصديق قلت غرضه بيان فساد كلامهم ونقيضهم والفساد
الاول انما يظهر من نفس التقسيم على ما ذكرنا فكونه ادخل في المقصود قدمه قوله قسم الشيء
ما يكون مندرجا تحته اخص منه قيل لا فائدة في قوله اخص منه لان قوله مندرجا تحته يغني عنه لان
الاندراج اعم من الاخصية فان القضايا الكلية لها فروع مندرجة تحتها ولا يكون اخص
من تلك القضايا فقوله اخص منه للاحتراز من تلك الفروع فانها ليست اقساما فان قيل فقوله مندرجا
تحته مستدرك فالجواب ان الاخص فيه ابهام لاحتمال الاخصية باعتبار التحقق والاخصية
باعتبار الحمل فلو قيل ما يكون اخص لم يتضح المقصود واما قيل ما يكون مندرجا تحته اخص منه
تعين ان المقصود الاخصية باعتبار الحمل فان الاخص باعتبار التحقق لا يقال انه مندرج تحت
الاعم فاعلم ذلك قوله واما اذا اريد بالتصديق ما هو مذهب الامام اعني المجموع المركب من التصورات
الثلثة وهو الحكم قيل هذا الكلام مبني على كون الحكم فعلا وحمل قوله وآخر على الامر المباين لكن قوله
ولا يظهر وقوله لا يلزم لا يلائم هذا التوجيه ولا يبعد ان يقال انه لم يلزم ان يكون المجموع المركب
من شيء وآخر بحيث يصدق عليه ذلك الشيء لجواز ان يكون الامر الآخر مباينا لذلك الشيء لا يظهر
كون التصديق الذي هو التصورات الثلثة والحكم قسما من التصور ومندرجا تحته الا انه
يرد عليه انه لا يلزم ايضا ان يكون المجموع المركب من شيء وآخر بحيث لا يصدق عليه ذلك الشيء

لجواز ان يكون ذلك الامر غير مباين الا ترى ان المركب من الحيوان وما يغايره يصدق
الحيوان عليه كالناطق يدخل تحت الحيوان قوله فلا يظهر ان التصديق بهذا المعنى قسم من
التصور كما ذكره سابقا لا يقال كما لا يظهر قسميته فانه لو كان قسما له فلا بد من ان يندرج
مع شيء آخر وقد ضعفت عدم اندراجه تحت العلم لانا نقول لا يلزم من ذلك عدم
الاندراج مع شيء آخر بل هو مندرج تحت العرض فتامل قال الشارح وان كان عن الحكم
وجعل في التقسيم قسما من العلم الذي هو نفس التصور اما ان كان عبارة عن الحكم فيكون
قسيما للتصور وقد جعل في التقسيم قسما من العلم الذي هو نفس التصور فيكون قسما
منه اعلم ان المشهور فيما بين المتكلمين الافاضل في وجه التسمية القسمية هو كون الحكم
فعلا بناء على ان الحكم اذا كان ادراكا لا يكون قسيما للتصور المطلق بل التصور الساذج
وهذا الاعتراض كما يدل عليه عبارته حيث قال انما يرد لو قسم العلم الى مطلق التصور
والتصديق كما هو المشهور مبني على ان يراد بالتصور مطلق التصور في كل من الشقين
لا التصور الساذج في احدهما وايضا لا يلائم ان يراد بالتصور في الشق الاول مطلق
التصور وفي الشق الثاني التصور الساذج وانا اقول فيه بحث اما اولا فلان القسمية
لو كانت كذلك لا يندفع السؤال عن كلامهم اصلا سواء زيد لفظ فقط كما فعله المص و
يقال العلم اما تصور فقط واما تصديق واريد بالتصديق الحكم الذي هو الفعل او لم
يزد واريد بالتصور المقابل ادراك هو ما عدا متعلق ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
كما اجاب به قدس سره في الحاشية فانه لم يمكن ان يجاب ح بان التصديق الذي
هو عبارة عن الحكم الذي هو الفعل ليس قسما من التصور الذي هو مرادف للعلم واما ثانيا
فلانه يختص الاعتراض بما اذا كان الحكم فعلا والظاهر العموم فالحق ان يقال ان التصديق
ح قسم للتصور لانه مذكور في كلامهم العلم اما تصور واما حكم فيصح ما اجاب به قدس سره
من ان التصور المقابل ليس مرادفا للعلم واندفع ايضا بزيادة لفظ فقط كما فعله المص
فتامل قال الشارح وهذا الاعتراض انما يرد الخ ان قيل المفهوم من ظاهر كلامه ان
هذا الاعتراض يتوجه على كلام المص ايضا بالترديد المذكور حيث قال لانا نختار فيجاب

عنه بوجهين احدهما ان غرض الش رح قدس سره بيان سبب العدول عن التصور
الواقع في التقسيم اما تصور فقط مع قطع النظر عن خصوصية ما هو قسم له فكانه قال لم قال
المص العلم اما تصور فقط واما تصديق ولم يقل اما تصور واما تصديق كما هو المشهور
ويؤيد ما ذكرنا قوله والمص عدل عنه الى التصور فقط والتصديق فالترديد جار في كلامه
ايضا وثانيهما ان غرض الش رح ليس في خصوصية تقسيم المص كما هو توجيه توجه وقوله
في الجواب ان التصديق عبارة عن التصور مع الحكم بل تحقيق كلامه انه لو جعل تقسيم العلم مطلق
التصور كما هو المشهور ورد الاعتراض المذكور واما اذا اريد قيد فقط كما فعل المص
وقيل اما تصور فقط واما تصديق لم يرد الاعتراض المذكور لا يخفى فالترديد ليس في
كلام المص نعم نفهم من هذا الكلام ان هذا الاعتراض وسوال التقسيم فاسد يرد على كلام
المص وورود ما متعين لجعل التقسيم قسيماله وجوابه ان يقال ان اردتم انه قسم من التصور
الش رح الى هذا والمقاقل ان يقول ان لفظ تصور فقط ايضا يطلق على ما يعم القسمين كما صرح به
قدس سره مجرد زيادة قيد فقط لا يندفع الاعتراض ويمكن ان يجاب بادعا شهرة لفظ
التصور فقط في المعنى المقابل كالاشتهار لفظ التصور في المعنى الشامل اما خطر بالبال
في تحقيق هذا المقال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** واما تصور يعني الادراك مطلقا اعني ما هو
مرادف للعلم فهي معنى آخر ابطل ان يقال وله معنى آخر قال الش رح قوله التصور مع الحكم
قسم من التصور لا يصح الحمل بين قوله وقلنا حتى يكون جزاءً عنه فتقدير الكلام فقوله التصور
لا يرد حث قلنا ان اردتم فقوله قلنا الى جا بجزى لعله **قوله** او اراد بالتصور التصديق
المجموع المركب الى الطان يقال ايضا او اراد بالتصديق المجموع ادراكا جامعا للحكم و
واراد بالتصور ما عدا ذلك قال الشارح الا ان المراد بالتصور الى اقول ايراد
الاعتراض من هذا الوجه لا يلايم بعد ايراده من الوجه الاول فان الاول مبني على ان المراد
بالتصور هو مطلق التصور البتة وهذا الوجه يدل على جواز ارادة معنى يقابل التصديق
وعلى هذا لا يرد ما يرد على تقدير ان يراد به المعنى الاعم فلا يرد الاعتراض من وجهين فا
لائق بالعبارة ان يقال بسبب العدول ورود الاعتراض على التقسيم المشهور من احد الوجهين
الاول ان التقسيم فاسد الى والثاني ان المراد بالتصور الى آخر **قوله** هذا الجواب كما يدفع

الاعتراض

19

۶۲

الاعتراض الكائن على كلام المص اجوال لا يصح جعله جوابا عن الاعتراض الوارد على كلام المص
والاوجب ان يقول وجوابه ان التصور فقط يطلق بالاشتراك لان الترديد في كلامه
جار في التصور فقط واشتراك لفظ التصور بعين القيد لا يجري نفعا في ذلك لا يقال اراد
بالتصور في قوله ان التصور التصور المقصود الحادث الجاري فيه الترديد وهو تصور
فقط فكانه قال ان التصور فقط يطلق بالاشتراك لانا نقول قوله كما وقع التنبيه با
عن ذلك فانه اشارة الى التنبيه المستفاد من تعريف مطلق التصور ولا يخفى ان المنبه عليه
هناك هو اطلاق لفظ التصور على الحضور الذهني واشتراكه بين المعنيين لا اطلاق لفظ
التصور فقط واشتراكه فتامل **قوله** وكذا المعتبر في التصديق شرطا او شطرا الى لا يقال
قوله فانما هو بالجواب الاول يدل على ان الاندفاع انما هو بالجواب الاول وقوله وكذا المعتبر يدل على
على الاندفاع بالجواب الثاني لا بالجواب الاول لانا نقول لا نم ان قوله وكذا المعتبر هو الجواب
الثاني بل هو متفرع الجواب الاول لدفع الاعتراض الثاني والجواب الثاني ان التصور يطلق بالاشتراك
الى قال الشارح وانه محال اي اعتبار عدم الحكم والحكم في التصديق مع ان الطان اعتبار الحكم وعدمه
في التصديق انما هو على مذهب الامام وذلك لا يلزم على مذهب الحكيم فلا يلايم قوله قدس سره
وانتفاء الكل المنتفي بانتفائه على مذهب الحكيم قال الشارح وجوابه الى يمكن ان يكون جوابا عن الاعتراض
الثاني اذا اورد على العموم وهو الظ ويمكن ان يكون جوابا عنه اذا اورد على كلام المص نظرا
الى ما تقدم في الاعتراض الاول ويمكن ان يكون جوابا عن الاعتراضين لكن قوله والمعتبر في
التصديق ليس هو الاول بل هو الثاني يشعر بكونه جوابا عن الاعتراض الثاني وان كان الجواب
عن الاعتراضين مستفادا منه قال الش رح والمعتبر في التصديق ليس هو الاول بل هو الثاني قيل
لو كان المعتبر هو التصور المطلق يلزم انه لو ابدل طرفا التصور بمثل زيد قائم لم يعتبر التصديق
بمثل زيد قائم اقول يمكن ان يجاب بان التصديق بزيد قائم شرط فيه كحصول العام في ضمن
هذه الخواص وفي التصديق بعمرو قاعد يحصل في ضمن تلك الخواص فلا يلزم عدم المعتبر **قوله**

وكل واحد من هذه التصورات تصور خاص مستفاد من القول الشارح اذ كان
نظريا اقول فى استفادة نسبة التصور من القول الشارح اما اذا كان نظريا تامل لانها فى
الجزئيات الحقيقية **قوله** والجواب ان يقال عدم الحكم فى الجواب انا لا نسلم انه عنى بالتصور
الحضور الذهنى المقيد بعدم الحكم ويمنع لزوم امتناع اعتبار التصور فى التصديق بان
عدم الحكم معتبر فى التصورات رح على انه صفة وقيد فيه والمعتبر فى التصديق ذات
التصورات رح ولا يلزم من اعتبار ذات التصورات رح فى التصديق اعتبار
صفته وقيده فيه فان الموصوف اذا كان جزء الشئ لا يجب ان يكون صفته وقيدا فيه
هذا وللقائل ان يقول هذه الصفة لازمة لذات التصورات رح فكلما وجد تصورات رح
وجد هذا الوصف معه فمن اعتبار الموصوف من غير هذا الوصف ايضا يلزم اجتماع
المتنافيين الذى لزم من اعتبار الموصوف مع الصفة فلا يندفع الاشكال بالكلية فا
فالجواب الذى يحسم مادة الاشكال سواء يقال اتحاد الموضوع شرط فى التناقض
وههنا الموضوع متعدد لان الذى اعتبر فيه عدم الحكم هو الجزء والذى اعتبر فيه الحكم هو
الكل **قوله** وهذا التصور فى نفسه موصوف بعدم الحكم لان الحكم لم يعرض له اقول المفهوم
من هذا الكلام ان معنى اتصاف التصور بعدم الحكم هو ان الحكم لم يعرض له وقد صرح
من قبل بان الحكم عرض الادراك النسبة حقيقة فيلزم ان لا يكون تعقل النسبة موصوفا
بعدم الحكم قال الشارح رح والحاصل ان الحضور الذهنى الخ فيل الحضور الذهنى المعتبر لا بشرط
شئ هو الحضور الذهنى هو العلم فيلزم انقسام الشئ الى نفسه والى غيره والتحقيق انه ليس
بتقسيم بل بيان اعتبارات الحضور الذهنى واجاب بعضهم بانه تقسيم وقوله الحضور
الذهنى معناه ما يطلق عليه الحضور لفظ الذهنى فلا يلزم المحذور المذكور ورد ذلك بانه
يلزم من هذا ان يكون المقسم قسماله والجواب ان التقسيم على قسمين قسم تباين فيه
الاقسام وهو التقسيم الحقيقى وقسم تلاقى فيه الاقسام وتتصادق وهو التقسيم الاعتبارى

وما

20

وما نحن فيه من قبيل الثانى فاعلم ذلك قال الشارح رح او لا بشرط شئ والشئ ههنا اعم من الشئ الذى
هو الحكم ومن لا شئ او هو عدم والاول جعله او بشرط لا شئ عطف على قوله بشرط شئ وبهم كذلك لا
رح شئ ملاحظتهما بل فيه حذف اى او ان تعتبر بشرط لا شئ وان يعتبر لا بشرط شئ قال
الشارح رح العلم اما بديهى وهو الذى لم يتوقف حصوله على نظر وكسب لا يقال لا حاجة الى تعريف
البديهى فانه لم يكن بديهيا لانا نقول المعرف وهو مفهوم البديهى والمستغنى عن التعريف ما صدق عليه
ان قيل لما كان العلم هو حصول صورة الشئ فلا حاجة لاخذ الحصول فى تعريف البديهى والنظرى قلنا
قد صرح صاحب الحواشى قدس سره بان من فسر العلم بحصول الصورة اراد به الصورة الحاصلة
ونقول المراد به الوجود والتحقق فلا اشكال **قوله** وقد يطلق البديهى على المقدمات الاولية وهو جزم
العقل بمجرد تصور طرفيه والنسبة قد صرح بان البديهى بهذا المعنى اخص منه بالمعنى الاول وفيه
بحث بانه بالمعنى الاول لا يصدق الا على العلوم وبهذا المعنى الا على المعلومات ويمكن ان يقال صدق
المعنى على المعلوم باعتبار ذواتها واما صدقه على ما يصدق عليه المعنى الخ فباعتبار صورته فان
المقدمات الاولية لم يتوقف حصول صورها على نظر وكسب قال الشارح رح كتصور الحرارة والبرودة
اراد تصور الحرارة والبرودة ادراك المفهوم الكلى الذى يحصل للعقل بواسطة احساس
جزئيات الحرارة والبرودة لا تلك الحرارة الاحساسات الجزئية فان العلم هو الصورة الحاصلة
من الشئ فى العقل او اراد به ادراك تلك الجزئيات بناء على ان العقل هو المدرك للكل على ما قيل **قوله**
ولا اشكال فى تعريف البديهى من التصور قيل ان التصور ايضا فى تعريفه قسمية اشكال وذلك لان
التصور النسبة قد يكون غير محتاج الى نظر ويكون تصور المحكوم عليه والمحكوم به محتاجا اليه ومثل هذه
يسمى بديهيا مع انه يصدق عليه انه يتوقف حصوله على النظر فيبطل التعريفان طردا وعكسا
قوله الممكن محتاج الى المؤثر لامكانه قد اختلف فى ان احتياج الممكن الى المؤثر لامكانه او لحدوثه
او لهما معا وقال المحققون الممكن محتاج الى المؤثر لامكانه والعلم بديهى والفرق بينه وبين قولنا
الواحد نصف الاثنين ان الاول لا يقال اذا كان الامكان واسطة والاحتياج فلا يكون الحكم بديهيا
لانا نقول ذلك واسطة فى الثبوت والبديهى ما لا يحتاج الى واسطة فى التصديق وسيجئ تحقيق
هذا فى مباحث الموضوع ان شاء الله تعالى **قوله** وكما هو مذهب الامام قد يقال لما يتوهم الاشكال

على مذهبه فان التصورات كلها عنده بديهية فلا يتصور هذه الصورة المذكورة وتحقيق ذلك
ان المراد بما هو مذهب الامام هو ان التصديق مركب لا خصوصية مذهبه وهو تركب
التصديق مع بداهة التصورات واكثر المتاخرين جعلوا التصديق عبارة عن المجموع ولم يذهبوا
الى بداهة التصورات فيصدق قوله واذا جعل التصديق عبارة عن المجموع كما هو مذهب الامام
من كونه مركبا قوى الاشكال هذا وقد صرح الشارح المطالع بان التصديق البديهي يختلف فيه
كما في ماهية التصديق فان التصديق عند الامام لما كان عبارة عن مجموع الادراكات
الاربعة فانما يكون بديهيا اذا كان المجموع بديهيا وانما يكون بديهيا اذا كان كل واحد من
اجزائه بديهيا فلا يرد الاشكال اصلا على ما هو مذهب الامام من كون التصديق عبارة
عن المجموع وكانه قدس سره لا يلتفت الى هذا الكلام بناء على ما صرح به المص في
شرح الملخص من ان التصديق البديهي لا يجب ان يكون تصور طرفيه بديهيا كما ذهب اليه الامام
وكيف لا يكون كذلك فان الحكم بالبداهة على النفس بانها موجودة ومدبرة لا بد ان
ان حقيقتها غير معلومة لنا فضلا عن ان يكون تصورها بديهيا قوله لما كان شئ من الاشياء مجهولا
لنا جهلا محوجا الى نظر كان لا احتاج الخ ولا يبعد ان يقال هذا التفسير بناء على ان المفهوم
من الكلام في هذا المقام فانه اذا قال لو كان الجميع بديهيا اي غير متوقف حصوله على نظر لما
جهلنا شيئا يفهم منه انه على ذلك التقدير علمنا كل شئ فمعنى لما جهلنا لما احتجنا الى النظر
والمراد بالجهل الجهل المحوج الى النظر وقيل ان الجهل يطلق في الاصطلاح على الاعتقاد الغير المطابق
للواقع فحاصل كلامه ح انه لو كان جميع التصورات والتصديقات بديهيا لما اعتقدنا
اعتقادا غير مطابق للواقع واللازم بط والملزوم مثله وفيه نظر لان المدعي هو عدم بداهة
جميع التصورات والتصديقات وعلى هذا يلزم الا عدم بداهة جميع التصديقات فان
الاعتقاد الغير المطابق للواقع لا يكون الا في التصديقات تامل قوله وكل ذلك نظري
على ذلك فيلزم الدور او التسلسل ان قيل لا نم لزوم الدور او التسلسل على ذلك التقدير
اذ يجوز اكتساب الحراف هذا التصديق عن تصور آخر مكتسب من حكم ذلك التصديق بواسطة
او بغيرها وح لا دور لان جهة التوقف مختلفة لان الحكم موقوف على تصور المحكوم عليه مثلا

مكتسب

باعتبار

باعتبار المحقق وتصور المحكوم عليه موقوف عليه باعتبار الاكتساب وهو في غاية الظهور اذ كان
الحكم نفس التصديق فالجواب ان التوقف باعتبار الاكتساب يستلزم التوقف باعتبار التحقق ايضا
لان تحقق المحكوم عليه مثلا موقوف على الاكتساب وهو على تحقق الحكم وكل من كل تحقق الحكم وتحقق
المحكوم عليه موقوف على صاحبه قوله فان قلت على تقدير الخ هذا الاشكال يمكن ان يورد بطريق
النقض وهو منع مقدمة لا بعينها ولا بد لك من شاهد يشهد به وهو اما تخلف الحكم عن الدليل
في صورة ما واما استلزام صحته جمع متنافيين بالمحال ونحن فيه من قبيل الاول ولما كان النقض
مستدلا على بطلان الدليل توجه عليه المنع كما في المعارضة فيجاب عن دعوى الاستلزام بالمحال
بمنع المقدمات التي استدل بها فلذلك قال قدس سره في الجواب قلت هذه المقدمات الخ
ومحصله انا سلمنا ان تلك القضايا كسبية على ذلك التقدير لكن لا نم انها لو كانت كذلك
لاحتاجت الى كاسب حتى يعود الكلام فيه فيدور او يتسلسل وانما يلزم ذلك ان لو كانت كسبية
في نفس الامر وهو ممنوع بل هذه المقدمات وتصوراتها معلومة لنا قال الشارح والدور هو توقف
الشئ على ما يتوقف عليه اقول لا بد من جهة واحدة وقوله اما بمرتبة يحتمل ان يتعلق بالمعقب بالمرتبة
الواحدة على ما كان التوقف بغير واسطة واذا كان بمرتبتين كان التوقف بواسطة قال المص
في شرح الملخص وكل واحد من الدور والتسلسل محال واما الدور فلان المط بالكسب لو توقف
على ما يتوقف عليه بواسطة او بغير واسطة لزم توقفه على نفسه وقال بعض المحققين المراد بالمرتبة
الواسطة وقوله اما بمرتبة او بمراتب يتعلق بالتوقف المستفاد من قوله توقف الشئ على ما يتوقف
عليه وهو توقف الشئ على نفسه اقول صحيح لكنه غير ظاهر والمفهوم من كلام المحشي انه
متعلق بالتوقف المذكور حيث قال اذا كان الدور بمرتبة لا يقال لو حمل الدور على لازمه لا يدل
على ذلك لانا نقول لا يجوز ذلك فان معنى كلامه ح اذا كان توقف الشئ على نفسه بواسطة واحدة
كان متوقفا على نفسه بواسطتين وهو بديهي البطلان قال الشارح والتسلسل هو ترتب
امور غير متناهية المراد بالترتيب كون كل واحد منها معلولا للذي قبله والتسلسل من جانب
العلة او علة للذي بعده وهو التسلسل من جانب المعلول وما نحن فيه من قبيل الاول قوله قيل عليه ان الامور
الغير المتناهية الخ هذا السؤال دليل على لا انتاج المقدمة الممنوعة ومبناه بتوقف ح حصول

محصل النماء والمراد هو
بتعدد بتوقف كما يظهر
بالتوقف ويحتمل ان يتعلق

اي لا بد ان يعتبر الدور هو
توقف الشئ على ما يتوقف عليه
من جهة واحدة تامل

بهذا صح

نوح

21

امور غير متناهية صحه

المط على استحضار ما لا نهاية وخلاصته ان ما يتوقف عليه الشئ اما ان يكون من معداته او شرائطه او علله فحصوله والعلوم السابقة ليست معدات للعلم لانها لا تجامعه والمعد لا يجامع مع المط نعم اما علل موجبة او شروط لحصوله فلا بد ان يكون حاصلة مجتمعة عند حصول المط فيلزم في احاطة الذهن بامور غير متناهية دفعة ويتم الدليل لا انه كلام على السند كما يتبادر الى الفهم الوهم من ظاهر السوال ان قيل لم لا يكون ان يراد بالامور الغير المتناهية الحركات الفكرية فالجواب انه قال يتوقف في حصول المط على استحضار امور غير متناهية ولا يقال الاستحضار في الحركات ويمكن ان يقال المراد بالاستحضار فلا يتم الجواب اقول قوله في بيان الملازمة حيث قال فلانه على ذلك التقدير اذا حاولنا تحصيل شئ منهما لا يدل على ان المراد بالامور الغير المتناهية العلوم فتأمل قوله فانك اذا اردت اه الظ انه تعليل لقوله ان الامور الغير المتناهية مهنا هي العلوم والادراكات وحاصله ان مهنا امور ثلثة كل واحد منها غير متناهية وهي العلوم السابقة والترتيبات الواقعة فيها والانتقالات ولا يمكن ارادة الاخيرين والثلثة فتعين الاول قوله فيجمع اه بجامع وجوده بالفعل فيه مناقشة فان الآحاد توجب استعداد الشئ وتجامع وجوده بالفعل قوله في القياسات المركبة القياس المركب من مقدمات ينتج مقدمة ينتجه ومع المقدمة الاخرى وهلم جرا الى ان يحصل المطلوب قوله يحصل لنا ابتداء اي بلا واسطة مقدمة اخرى فان المط من المقدمات القريبة بلا واسطة مقدمة اخرى ومن المقدمات البعيدة بواسطة المقدمات القريبة قال الشارح هذا الدليل مبني على حدوث النفس ومحصله انا نختار الشق الاول من الترديد وسوانه يلزم في استحضار امور غير متناهية في ازمنة غير متناهية وامتناع ذلك مبني على حدوث النفس وقد قال على تقدير قدم النفس ايضا يستحيل استحضار الامور الغير المتناهية لانها تحصل بالفكر والفكر يحصل بحركة النفس بالقوة التي في مقدم البطن الاوسط من الدماغ والدماغ من البدن وهو حادث فيكون الفكر حادثا فلا يمكن اكتساب الامور الغير المتناهية لانها لا تحصل في الازمنة المتناهية وقال بعض الافاضل ملخص دليله ان حصول المط على ذلك التقدير يتوقف على حصول

الامور الغير المتناهية مع قطع النظر عن طريق حصولها فاندفع الاشكال فتفطن فانه لا يخفى على اكثر من افاضل المحشين قوله فتوهم عدم البناء اقول اي اريد بالاستحضار الاستحضار كما هو المتعارف في كلامهم فتقدم ورود السوال اظهر من ان يخفى فان الناظر ليحصل المط لا بد عليه بعد التوجه اليه قبل حصوله استحضار مباديه لجواز ان يحصل له قبل ذلك قوله ولما كان التصورات والتصديقات حاصل السوال على ما صرح به قدس سره في حاشية شرح المطالع جواز الذي ثبت فيما تقدم في التصورات مثلا هو كذب قولنا كل تصور ضروري وكذب قولنا كل تصور نظري وليس يلزم من كذب هاتين الموجبتين الكليتين الا صدق نقيضهما الذين هما السالبتان الجزئيتان اعني قولنا ليس بعض التصورات ضروريا وليس بعض التصورات نظريا لكن السالبة الاولى لا تستلزم الموجبة الجزئية القائلة بعض التصورات لا ضروري وكذا الثانية لا تستلزم قولنا بعض التصورات لا نظري اي ضروري لان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة ويمكن ان يقال المحصلة ايضا ليس بعض التصورات ضروريا معناه ليس بعض التصورات لا نظريا فيكون سالبة معدولة فلا يستلزم المحصلة القائلة بعض التصورات نظري وكذا قولنا ليس بعض التصورات نظريا معناه ليس بعض التصورات لا ضروريا فلا يستلزم قولنا بعض التصورات ضروري لان السالبة المعدولة اعم من الموجبة المحصلة وتحقيق الجواب ان الموضوع موجود وسوا التصورات والتصديقات فالسالبة البسيطة والموجبة المعدولة متلازمان وكذا السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمان قوله فانه امر محقق لا ينبغي ان يشك فيه لا يقال اذا كان اكتساب التصديقات لا ينبغي ان يشك فيه فلا حاجة الى ايراد الدليل عليه لانا نقول معناه انه محقق بعد ايراد الدليل اذ ليس ما يعارض دليله بخلاف التصورات فانه بعد ايراد الدليل عليه بقي الشك فيه لوجود المعارضة فيه قال الشارح فان من علم لزوم امر لآخر فيه مناقشة بانا لا نسلم ان من علم الملازمة بين الشيئين وعلم وجود الملزوم علم وجود اللازم بل لا بد معه من الترتيب للحاصل ويمكن ان يقال المراد من اي علم في ذلك مرتبة ويعلم ذلك بمرتبته قال الشارح بان قدمنا الحيوان واخرنا الناطق اقول هذا الكلام اما بناء على المشهور من ان تقدم الجنس على الفصل

واجب مطلوع واما بناء على انه يتعرف الانسان بقوته باكمه واعتبر التقدم للجنس على الفصل
في الحد التام كما ذهب اليه بعضهم واما بناء على اختياره الترتيب المواحد عن التقدم تباتا
الى لحملها الحيوان وهذا انسب قال الشارح وسطها المعتبر بين طرفي المطلوب
بمعنى تلاحظ النسبة لاطراف المطلوب ولا يخفى ان تلك النسبة ملحوظة بينه وبين الطرفين
قبل القصد الى تحصيل المط لكن لا من حيث انهما طرفا المط فتوجيهنا المط بلاحظ
تلك النسبة بينه وبين سائر النسبة المذكورة قال الشارح ويكون لبعضها نسبة الى البعض
بالتقدم والتاخير حمل بعضهم على ان تلك النسبة لا بد ان يكون في حالة جزئيتها للمركب
وقال ذلك احتراز عن مثل تركيب الادوية فان اجزائها في حالة التركيب لا يتحقق
بعضها نسبة بالتقدم والتاخر وقيل التحقيق سواء انه لا بد ان يتحقق النسبة بين تلك الاجزاء
سواء كانت حالة الجزئية او قبلها وهي قد يكون باعتبار الوجود وقد يكون باعتبار
المرتبة ولذا حكم بان التركيب اعم من الترتيب بحسب المفهوم واما بحسب الصدق فقد قيل
هما متساويان قال الشارح وبالمعلومة المعلومة اى والمراد بالمعلومة في قول المص
ترتيب امور معلومة لانك اذا فتشت حالك في النظر وجدت انك في تلك الحالة يلاحظه
الامور المعلومة على ترتيب معين وتنتقل من بعضها الى البعض وبلاحظتها على ذلك الوجه
ترتيب امور صورها في الذهن فيؤدي تلك الملاحظة بملاحظة معلوم آخر وحصل صورته
فما الملاحظ بالذات هو المعلومات وصورها آلة بلاحظتها فالمرتب قصدا هو الماهيات
المعلومة وانما رتب صورها تبعا لها ومن قال ترتيب علوم فقد اراد بها المعلوم او اعتبر الترتيب
التبعي هكذا حقق في حواشي شرح المطالع والمراد بالتادي الى المجهول وصول الذهن الى معنى
تصوري او تصديقي قال الشارح كما يكون في اليقين اى كما يكون الفكر في التصديق
اليقيني يكون في غيره من التصديقات وانما فسر بذلك لان اليقين وغيره من الجهل والظن لا يكون
الا في التصديقات لانها احكام مخصوصة قال الشارح اما الفكر في التصديق كما ذكرنا اليقين
صفة للتصديق وقوله كما ذكرنا من الفكر الواقع في صوان الناطق والفكر الواقع في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث

قال

قال الشارح لا يقال العلم الخ هذا السؤال وارد على تعريفه للفكر ترتيب امور معلومة قال وهو اخص
من الاول اى العلم بهذا المعنى اخص من العلم بالمعنى الاول لانه قسم من التصديق الذي هو قسم من
العلم بالمعنى الاول قال الشارح فانه لم يقسم في هذا الكتاب الاية وقيل القرينة عدم اختصاص
الفكر باليقين قوله معلومات قيل نبأ في ما ذكر من ان اكتساب التصورات لم يجز من وضع الشبهة
قلنا تشبيه بعض لا ينافي علم بعض آخر فتامل قال الشارح ومن لطائف هذا التعريف الظاهر
من التبعيض فلا بد من ان يكون الصيغة اخرى ويمكن ان يقال الشارح بكلمة واحدة وهي ترتيب
في الفعل الاربع لطيفة اخرى وذكر شغال بين في التعريف وهو العلم والجهل لطيفة ايضا وقيل
اشتمال التعريف على كل واحد من العلل لطيفة كذا في اشتماله على العلل الاربع لطيفة اعلم ان علل
الاربع والمذكورة في التعريف ليست عللا للمعرف وهو الفكر لان على ما عرف هو الفعل المخصوص
وهو الترتيب وليس للفعل مادة ولا صورة بل العلل الاربع انما هو الامور المرتبة فاعلم ذلك
قوله كل مركب صادر عن فاعل مختار العلل الاربع انما تحقق للمعلول المركب الصادر عن الفاعل
المختار اذ البسيط الصادر عن الموجب لا بد له من علة فاعلية والبسيط الصادر عن الفاعل
المختار لا بد من علة فاعلية وعلة غائية والمركب الصادر عن الموجب لا بد له من علة فاعلية
ومادية وصورية قوله بالقياس الى العلل محمولات عليه اى ما يكون صالحا لما يحمل عليه
فان الحمل لا يتحقق بين المعرف والمعرف قوله بل المراد به توخذ المعلول الخ اما بالقياس الى العلة
الفاعلية والصورية واما بالقياس الى المادية والغائية فلانهما مذكورتان فيه بالمطابقة الا ان يقال التعريف الترتيب الخاص المتعلق بكل من العلل وكذا الامور والتادي
يتحقق النسبة الى العلة المادية والغائية فالترتيب الخاص اشارة الى العلل الاربع على ما اشير
اليه في بيان لطف التعريف قال الشارح امور معلومة اشارة الى ما دفعه الحبيبي على
كونهما علتين لتحقق النسبة الى كل منهما قوله لان العلة المعينة يدل على معلول معين الخ قيل
ان اراد بالعلة المعينة بالعلة التامة فمسلم لكن لا يتم التعريف التقريب وان اريد بها
العلة الناقصة فلا يكون فلا نسلم واجيب بان المراد بالعلة التامة ولما ثبت ان نوع العلة
معين لنوع المعلول اقول هذا الكلام فما هي لا يليق بكلام المحشي ويمكن ان يقال المراد بالعلة ما يستلزم وجوده وجود المعلول اى يتحقق

المعلول عند تحققه ولا شك ان الترتيب وان لم يكن علة تامة لكن يتحقق معه المعلول وقيل ان العلة
التامة ايضا لا يدل على معلول معين نعم وجودها يستلزم وجود المعلول واجيب بان المراد بدلالة العلة
التامة يستلزم التصديق لوجود المعلول ونقل عن بعض الاكابر ان المراد بالتعيين ههنا التعين
النوعي وان كل علة معتبرة بالنوعي كالنار يدل على معلول معين كالحرارة دون العكس فان
الحرارة المعينة بالنوع لا يدل على علة معينة كالنار واعترض عليه بان هذا انما يتم اذا كان الحرارة
العارضة للشمس والحرارة العارضة للنار متحدان بالنوع واجاب بانه كذلك وبين في موضعه فمحصل
فمحصل الجواب ان دلالة الترتيب على الهيئة التي هي معلوله ايضا بالالتزام الا ان الشارح عبر عنها بالمطابقة
للتنبيه على ان تلك الدلالتين الالتزاميتين احديهما اظهر من الاخرى وبهذا الجواب يدفع ايضا ما قيل عليه
من ان الترتيب لو كان اشارة الى العلة الصورية بالمطابقة لكان الترتيب نفس العلة فلم يصدق
الترتيب على الفكر تامل في هذا المقام فانه مطارح الافهام قال الشارح اي الفكر ليس بصواب دائما
قوله دائما قيد للمنفي لا للنفي قوله اي بفكر في وقت ونعتقد كما اشار اليه الجواب دخل مقدر
وسوال المص قال بل الانسان الواحد يناقض نفسه في وقتين وقد تقرر ان اتحاد الزمان شرط
في تحقق التناقض وحاصل الجواب ان في هذا المقام زمانين زمان الفكر والحكم اي الايقاع
والانتزاع وزمان اعتبار الحكم اي الوقوع واللاوقوع اي زمان اعتبر وقوع النسبة اولا وقوعها فيه والمعتبر
في التناقض هو الثاني اي زمان اعتبار الحكم لا زمان الفكر والايقاع قال الشارح رح من واحد الظاهر
ترك قوله بفكر فيؤدي فكره الى التصديق بقدم العالم ثم يفكر فيؤدي فكره الى التصديق بحدوث العالم
لا يقال لا بد في التناقض من الاختلاف بالايجاب والسلب ولا يتحقق ذلك في قولنا العالم قديم وقولنا
العالم حادث لانا نقول قولنا العالم حادث في قوة قولنا العالم ليس بقديم قوله واقتصر على بيان
سلب العقلاء الى اشارة الى جواب سوال مقدر وسواله لا يلزم من الدليل المذكور وهو قوله لان بعض
العقلاء يناقض بعضا الا ثبوت الخطاء في الافكار الكاسبة للتصديق والمدعى هو ثبوت الخطاء في
الافكار الكاسبة للتصديق والتصور ليثبت الاحتياج الى قسمي المنطق فلا يتم التقريب قال
الشارح رح فلا يكون كل فكر صوابا اه قيل عليه عدم اصابة الفكر دائما لا يوجب الاحتياج الى مثل هذا
القانون ... واجيب بانه ... العلم ...

ان هذا ليس معلوما بالضرورة نعم ... عدم المقدمة ... بتفسير الذهاب من قوله بعيد موتة
طرق الاكتساب بعد الاحاطة بالصحيح والفاسد منها قوله الا ان في النتيجة اي شيء ...
من الدليل بعيد جدا فالظاهر ان يقال اكتفي بتفسيرها مع قوله منا قضة بعض العقلاء
بعضا في مقتضى افكارهم وادعا مخطئة العقلاء في جميع مباحث الخ وقعت فيها المناقضة
عن طرق الضرورية في غاية البعد فتامل قوله يريد ان المقصود الخ اشارة الى جواب
دخل مقدر وسواله يلزم من المقدمات المذكورة الاحتياج الى معرفة تفاصيل الانظار الجزئية
التي هي المقصود متعذرة لانها غير متناهية فثبت الاحتياج الى قانون يرجع اليه في
معرفة احوال اي نظر اريد من الانظار المخصوصة الجزئية فثبت الاحتياج الى قانون ايضا
قيل انما يلزم الحاجة الى قانون المذكور ان لم يكن طريق اخر الى تحصيل مطالب العلمية
غير الفكر لكن ذلك ثم فان من طرقها تخلية النفس عن الشواغل والتوجه ليفاض عليه
من ... واجاب بان الحاجة الى المنطق انما هي بالنسبة الى الذين يستفيدون العلم
بالنظر والكسب وهم الاكثرون وما سواهم كالمؤيد بالقوة القدسية النادر وجوده
يستغني عنه قوله وانا اقول لا يلزم من الدليل الاحتياج الى جميع قوانين المنطق
فانه يدل على انا نحتاج الى قانون عاصم للذهن عن الخطاء في الفكر وهو نفس الترتيب لا
فلا يلزم الاحتياج الى القوانين المتعلقة بالمادة فكل قال قوله ثم ان اكتسابه من
تلك المبادي لا يمكن باي طريق كان اه هذا على راي من يقدم الجنس على الفصل بالوجوب ظ واما
على راي من تقدمه بالاستحسان كما هو التحقيق ففيه نوع خفاء لانه اذا حصل المبادي المعينة
في التصور يحصل فيها المطلوب باي طريق كان سواء قدم الجنس او لا الا ان يقال معناه
على ذلك التقدير ان اكتساب المطلوب من تلك المبادي لا يمكن من غير انضمام بل لا بد من
الانضمام الخاص والترتيب المعين سره قوله وان وقع خطاء امان في المبادي او في طريق لم
يصب فيه اذا وقع خطاء في الطريق لم يصب الخطا اصلا وان وقع خطاء في المبادي لم يصب
في بعض الصور لا في كلها فان قولنا زيد فرس وكل فرس حيوان يصب المطلوب
وهو زيد حيوان ... قال الشارح رح ... قوله المنطق ...

للمبادي ح

فانونبه اه فجعل ما مر من قوله فانه وقع بقيد تعريف للمنطق بالنظر الى نفسه ومن حيث
انه علم من العلوم وهذا تعريف له بالقياس الى غيره من العلوم وفيه تنبيه على انه نوع واله
الى غيره اقول كما ان كلما تعريف له بالقياس الى غيره فيكون الاول تعريفا له بالقياس كما لا يخفى
على المتامل فالظاهر ان يقال في الكتاب الماهية جزئيه مستقلا من المقدمة ذكر ثانيا بطريق
الاحالة مع قال الشارح اذ علة علة الشيء تعليل لما يستفاد من قوله فانها واسطة بين فاعلها
ومنفعلها وهو فيكون واسطة بين فاعله وبين مفعوله اي اذا كان العلة المتوسطة بين
فاعلها ومنفعلها يكون واسطة بين الفاعل ومنفعل ذلك الفاعل او علة علة الشيء اه
قال الشارح لان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول قيل ان احتياج المعلول الى العلة
البعيدة امر واضح لانها لو فرض انتفاؤها وجب انتفاؤه ولا معنى لتاثيرها الا هذا الاحتياج
واجيب بان هذا المعنى يحصل للمعلول بواسطة القريبة فان هذا المعنى اعني احتياجه الى كل ما يتوقف
عليه لها لا حاجة له لا بواسطة والتحقيق ان الثانية في الوجود ليس الا استتباعه بالذات
والبعيدة مستتبعة بالذات بواسطة والقريبة مستتبعة بالذات بغير واسطة قال الشارح
فضلا عن ان يتوسط ان قيل فضلا لا يقع موقعه فانه مصدر يتوسط بين متبعدا ولا متخيل
ثانيا او الاكثر بعد امنه للترقي ومعنى كلامه ان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول فضلا عن ان يتوسط
في ذلك الوصول شيء اخر فلا يكون الثاني متخيلا او لا الاكثر بعد امن الاول فانه يمكن ان لا يصل اثر
شيء الى الشيء الاخر بلا واسطة ويصل بواسطة فالجواب ان المراد بقوله لا يصل الى المعلول
انه لا يمكن ذلك والوصول المخصوص فرع امكان الوصول فيكون ما بعدها اكثر استحالة من
الاول فتامل قوله والجواب اما اذا فرضنا حاصل الجواب انه لا يلزم من عدم وصول اثر
العلة البعيدة الى المعلول كون المعلول غير منفعل عن العلة البعيدة فان
الفاعل ما له دخل في وجود الشيء بطريق التاثير اعم من ان يكون فاعلا له وموثرا فيه او فاعلا
لفاعله وموثرا فاعله فالعلة الحالية البعيدة ايضا يكون فاعلا للمعلول فيصدق على العلة
المتوسطة انها واسطة بين الفاعل ومنفعله في الاحتياج الى العبد الآخر لا فراجها قال الشارح
والقانون امر كلي اه القانون في اللغة السريانية اسم المسطر ويحتمل ان يكون مسطر الكتاب

الكتاب

الكتاب وان يكون مسطر الجدول واما كان ما كان فهو امر ينتقل الى احوال جزئية تطابقه المعنى
الاصطلاحي والمراد بانطباق الاشتمال كما صرح به قدس سره حيث قال قوله منطبق
اي مشتمل فمعناه امر كلي يشتمل على احكام جزئيات موضوعه اشتمالا يتعرف احكامها منه ويحتمل
ان يكون المراد بالانطباق الحمل فمعناه امر كلي محمول موضوعه على جزئياته لتعرف احكام جزئياته
لا يقال الاشتمال كونه بحيث يعلم منه تلك الاحكام ولا شك ان تلك الجزئية حاصلة للقضية الكلية
بالفعل فيكون مشتملة عليها بالفعل لا بالقوة لانا نقول اذا قلت زيد فرع ضرب زيد
وعمرو في قال عمرو وخالد في جاء خالد مرفوع فهذا الكلي مشتمل بالفعل على تلك الاحكام واما
اذا قلنا كل فاعل مرفوع فهذا الامر الكلي مشتمل عليها بالقوة القريبة الى الفعل توضيحه
قيل قوله منطبق على جميع افرادها لتعرف احكامها منه مستدرك اذ قوله امر كلي يغني
عنه والذي يقول رحمه الله في دفعه وجهان الاول سوان يقال اراد بالامر الكلي
المفهوم الكلي الاعم من التصوري والتصديقي وبقولنا ينطبق على جميع جزئياته يخرج المفهوم
الكلي التصوري وقولنا ليعرف احكام جزئياته منه القضية الكلية التي فروعها بديهية
والثاني ان القضية الكلية لا تسمى قانونا مطلقا بل ان القانون اذا كان عبارة عن قضية
كلية من حيث اشتمالها على تلك الفروع بحيث يتعرف احكامها منها فلا بد من
قوله منطبق على جزئياته ومنها بحث وهو ان القانون اذا كان عبارة عن قضية يستخرج
منها فروعها النظرية المندرجة تحتها فلا يكون تعريف المنطق شاملا لاجزائه البديهية
التي فروعها بديهية ايضا كقولهم الشكل الاول منتج والقياس الاستثنائي
منتج وقد صرح بان بعض اجزائه وهو مثل الشكل الاول منتج بديهي والفروع المندرجة تحته
ايضا بديهيا فاعلم ذلك فانه رفيع قوله فلا اشكال في التصديقات اقول اي لا اشكال
في منفعلة المطالب التصديقية وفاعلية العاقلة اياها ولا اشكال في آلية المسائل التصديقية
وقد يقال الاشكال باقي بحاله فان الآلة واسطة بين الفاعل ومنفعله لا بين الفاعل
ومنفعل لا بين الفاعل وفعله واجيب بان المطالب التصديقية هو الحكم بمعنى الوقوع واللاوقوع
لا بمعنى الايقاع والانتزاع والحكم بالمعنى الاخير فعل ويتعلق بالحكم بمعنى الاول بواسطة

فيكون الاول منفعلا فلا اشكال ويرد ذلك بان الآلة هي الواسطة
بين الفاعل ومنفعله في وصول اثره ولا يكون الايقاع اثر المنفعل الا لو كان يؤثر
اذا الاثر كما يضاف الى الفاعل يضاف الى المنفعل ايضا ان الايقاع وظاهر ان الايقاع ليس
كذلك فلا يزول الاشكال اقول الظاهر قوله في الكتاب بان يعين الجواب
لان قوله في الكتاب يدل على ان المنطق واسطة بين القوة العاقلة وبين المطالب
الكسبية في وصولها الى الاكتساب كما يقول المنشار واسطة بين النجار وقطع
الخشب في القطع الا ان يقال معناه في حالة الكسب ويمكن ان يجاب عن الاول
ايضا بان يقال معنى كلام المجيب موان ملخص كلامه ان الفكر اذا
كان فعلا يصل اثر ذلك الفعل الى المطالب التصديقية فلا يتوجه عليه ان الايقاع لا يكون اثر
الفاعل فتأمل **قوله** واما بناء على انه الة حاصل الجواب تغيير الدليل فيمكن ان يحمل كلام عليه بان يكون
تقديره ومعناه لانها واسطة بين القوة العاقلة وبين تلك المبادي للمطالب الكسبية
في الاكتساب ولا يبعد ان يقدر بالمطالب ولا حاجة الى تقدير المضاف فان المبادي ايضا
مطلوبة من بين المعلومات المعهودة قال الشارح وانما قال تعصم مراعاتها قيل عليه
المصنف لانه لم يعلم ان رعاية المنطق عاصم بل نفسه عاصم ورعايته شرط او حق كلام الشارح حيث قال انه قال
تعصم مراعاتها لان المنطق نفسه تعصم من الخطاء اما اشارة الى ان في كلام المص مجازا
وارتكاب ذلك للتنبيه على ان الرعاية ايضا لا بد منها قال الشارح بانه لا يجوز التعريف
فالآلة بمنزلة الجنس انما قال بمنزلة الجنس لانها عرض له على ما يصرح به اولى عليه بانه صرح
المص في مباحث القول الشارح بانه لا يجوز التعريف بالعرض العام مع خاصته او مع الفصل
اقول يرد ذلك قوله ورسموا مثال قال الشارح والآلة للمطلق ليس له نفع للاشتغال
ان الآلة يحصل للمطلق بالقياس الى نفسه فان بعض مسائل المنطق آلة للبعض لانا نقول ان حصول
الآلة للبعض انما هو بالقياس الى البعض الاخر لا الى نفسه فان بعض الآلة له نفعه بان
يكون حصول الآلية لكل من مسائله بالقياس الى نفسه نقول ان الآلة لا تحصل لمسألة من مسائله
بالقياس الى مسئلة اخرى منه فان حصول شيء من بعض مطلوب بدهي على ما سيجيء فتأمل
قال الشارح وههنا فايدة جليلة اي في تعريفه بالرسم فايدة جليلة هي ان مقدمة الشروع

ان المنطق

في العلم

لحسن موقع جعلها علما واحدا على ما ذكره الشارح

في العلم معرفته تحت رسمه لا بحث حده او حقيقته بناء على ان حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم
قوله واما الموضوع فانما احتيج اليه لتمايز نسبة بعضها الى المسائل المراد بالمسائل المحمولات
المتعلقة بالموضوعات بدليل قوله فانما احتيج اليه ليرتبط ببعضها وذلك المحمولات انما
يرتبط بسبب الموضوع بعضها ببعض لحيث يجتمع معه على ما ذكر ويمكن ان يراد بها ان يراد بها
القوانين وقيل المراد بالمسائل في قول الشارح حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم هي
القضايا المذكورة في العلم سواء كانت مبرهنة في هذا العلم اولا وهي بهذا المعنى يتناول
المبادي والموضوعات مندرجة تحت المبادي على ما حقق اقول فيه نظر لانه على ذلك التقدير لا
يتناول المسائل الا المبادي التصديقية فيتناول الموضوع ايضا على تقدير ان يراد به
التصديق بوجود الموضوع فتأمل ولكن ما افاده قد اشتهر من ان المقصود بالذات
هو المسائل او التصديق بها اذ الرسوم المذكورة للمعلوم لا يصدق الا على المسائل او على
التصديق بها فتعريف المنطق بانه آلة قانونية لا يصدق الا على المسائل وتعريف النحو بانه علم
باصول يعرف بها احوال اواخر الكلمة من حيث الاعراب والبناء لا يصدق الا على التصديق
بالمسائل **قوله** فلعل ذلك منه مسامحة بناء على شدة احتياج العلم اليهما فنزلا منزلة
الاجزاء مع انه خارج اي لعل ذلك منه مسامحة مع انه خارج الخ **قوله** لا يتوقف على تحصيله في الخارج
اي لا يتوقف على تحققه في الخارج وتحصيله واستخراج جميع مسائله بل يتوقف في تعقله وتصوره
والظاهر ان وضع اسماء العلوم بها وضع عام والموضوع له خاص قال الشارح وليس ذلك
من مقدمة الشروع لان معرفته بحسب حده وحقيقته يتوقف على الشروع في العلم فلو كان الشروع
في العلم موقوفا على معرفته بحده لزم الدور قال الشارح وانما المقدمة معرفته بحسب رسمه اقول
الظاهر ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع على البصيرة واللام يحتمل للحصر ويمكن ان يقال
للحصر اضافي ويحتمل ان يكون اشارة الى ما حققه بعض المحققين من ان معرفة مقدمة الشروع
في العلم معرفته برسمه ولا يتحقق الشروع اصلا لتصوره بوجه ما فتأمل ذلك قال الشارح فان
قلت قلت محصله انك تقول معرفة العلم بحسب حده لا يحصل الا بالعلم بجميع مسائله والعلم
بالمسائل التصديق بها الخ وحاصل الجواب تغيير الدليل فكأنه قال معرفة العلم تحت ليست من مقدمة الشروع لان العلم

من مقدمة الشروع لان العلم
هو التصديق بالمسائل فيتوقف
تصور العلم بحده على تلك
التصديقات في تصور

مثلا

وليس ذلك من مقدمة الشروع في الشيء فهم فيتم هذا الدليل لسانيا ما يلزم منه الافول من استفادة
التصور من التصديق قال بعض الشارحين انما اخذ العلم عبارة عن جميع التصورات والتصديقات لكن معرفته
لكن موقوفة على العلم بجميع المسائل يعني تصوراتها لا يعني تصديقاتها اذا اخذ العلم عبارة عن
تصديقات المسائل يكون معرفته لجميع موقوفة على تصور تلك التصديقات وتصورات المنطق لجميع
تصورات وتصديقات مسائله او لجميع التصورات مسائله يكون جملة مقدمة الشروع اقول في
قوله وتصور المنطق بجميع التصورات نظر وكان الشارح قدس سره لم يتعرض
بهذا الجواب مقصودا التنبيه على ان العلم يطلق على التصديقات بالمسائل ايضا قوله فاكان حقيقة
العلم هي التصديقات بالمسائل قد يقال معرفة الشيء انما تحصل بمعرفة اجزائه المحمولة عليه كما صرح
به المص ولا شيء من هذه التصديقات محمولا على العلم فكيف يحصل معرفته بتصور جميع
تلك التصديقات والتصورات والجواب عنه ان المحققين صرحوا بانه كما يكون بالاجزاء المحمولة
يكون بالاجزاء الغير المحمولة فتدبر قوله لكان تصور جميع تلك التصديقات اي متعذرا لانها
تتزايد بتلاحق الافكار يوما فيوما ويمكن ان يكون معناه ان ذلك متعذر في حالة
الشروع وهو ظاهر ايضا لانه لا بد من تحصيل تلك التصديقات في تحصيل كل مسئلة
وهو متعذر ولانه يلزم الدور على ما ذكره قوله ولا بد هناك من شاهد فان منع قوله
لكن للعلم بجميع مقدماته صحيحا على ما ذكر ان فيها خلافا فلا بد من دليل يدل على الاختلال
الذي ادعاه بخلاف ما اذا قيل هذه المقدمة ممنوعة فان معناه ان هذه المقدمة
لا يثبت عندي فهو طالب لدليل يثبتها فلا يحتاج المانع الى شاهد قال الشارح
بيان الاول انه لو لم يكن المنطق بديهيا الى [illegible] بتوجه هذا السائل بوجهين الاول
انه لو لم يكن المنطق بديهيا لكان كسبيا فاحتيج في تحصيل كل مسئلة منه الى قانون
آخر يكتسب منه وذلك القانون ايضا نظري فيحتاج ايضا الى قانون آخر فاما ان يدور
او يتسلسل والثاني انه لو لم يكن بديهيا لكان كسبيا فاحتيج في تحصيل كل مسئلة
الى قانون يفيد معرفة طرق الاكتساب وذلك القانون ايضا نظري فاحتيج في تحصيله
الى قانون آخر نظري وهلم جرا فاما ان يدور او يتسلسل قال الشارح المنطق بجميع

فهلم جرا

قوانين

قوانين الاكتساب لا يقال هذا الكلام على السند لانا نقول بل ذلك اثبات المقدمة
الممنوعة فان غرضه اثبات البديهية لا يتسلسل على تقدير نظرية الكل قال الشارح
وتقرير الجواب ان المنطق ليس بجميع اجزائه بديهيا والا لاستغنى عن تعلمه كذا وهو ان
لا يستغني [illegible] بعلم المنطق معنى المعارض فلا يلائم طريق المناظرة ما ذكره في ابطال مقدمة من
مقدماته ويمكن ان يقال ان فيه تنبيها على ضعف مدعاه فكانه قيل ليس المنطق بديهيا والا لاستغنى
عن تعلمه وهو ظاهر البطلان مع انه كلام على السند قال الشارح بل بعض اجزائه بديهي اقول
القواعد المنطقية بعضها بديهية كالشكل الاول منتج والقياس الاستثنائي منتج اذا لم يوقن جزم
المتصل بها الا انه تصورات اطرافها التي يكفيها التنبيه على مفهومات اصطلاحية وكما ان القواعد منها
بديهيات كذلك الاحكام الجزئية المندرجة تحتها فانك اذا [illegible] على قياس مخصوص من
على هيئة الشكل الاول مثلا وعرفت معنى الانتاج جزمت بانه منتج بلا خفاء فيه في قوله كالشكل
الاول مسامحة لان الشكل الاول ليس جزءا من المنطق بل هو فرد من افراد موضوع المنطق و
انما المسئلة الشكل الاول منتج على ما ذكرنا فافهم قوله فان قيل استفادة البعض الكسبي محققه
ان الجواب لازم فانه على هذا التقدير ايضا يلزم المحذور لان استفادة البعض الكسبي من البعض
البديهي انما يكون بطريق النظر فيحتاج في معرفة صحة ذلك النظر وفساده الى قانون آخر
بديهيا او نظريا يستنبط معرفة ذلك النظر ولا شك ان استنباط تلك المعرفة من ذلك القانون
ايضا بطريق النظر فيحتاج الى قانون آخر بمعرفة يستنبط منه بطريق فيحتاج الى قانون آخر
بمعرفة هذا النظر فهلم جرا فاما ان يدور او تسلسل تدبر قال المص في شرح الملخص تقرير
السؤال ان يقال لو كان هذا المنطق من البديهيات بجميع اجزائه لما استغنى عن تعلمه لكن
المقدم حق فالتالي مثله اما الشرطية فظاهرة واما حقية المقدم فلانه لو لم يكن ضروريا
بجميع اجزائه كان نظريا بجميع اجزائه او بعضها وكيف كان احتياج حصوله الى الاكتساب
المحوج الى هذا المنطق وذلك لافضائه الى الدور او التسلسل محال وتقرير الجواب
ان يقال لم قلتم بان علم المنطق لو لم يكن ضروريا بجميع اجزائه لافتقر حصوله الى الاكتساب
المحوج الى هذا المنطق وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن هذا العلم من العلوم التي لا يحتاج حصولها

الاستغناء

الاول

في معرفة هذا النظر

اي الاكتساب المحتاج الى هذا المنطق وهو ممنوع قوله ورد بان ابطال كونه بديهيا الى الملخصة
ان كونه بديهيا وكسبيا لا يختص بكونه محتاجا اليه حتى يلزم من ابطاله على تقدير ما علم
الاحتياج الذي هو المدعى فقوله ولا يتعلق غرض له فتلويح لابطال كونه بديهيا وكسبيا بمعناه
اي وكذلك الابطال لا يختص بكونه محتاجا اليه حتى كما يلزم من ابطاله على وكذلك النقض بعدم الاحتياج
فانه يجوز ذلك الابطال على تقدير كون المنطق غير محتاج اليه فيلزم منه الاحتياج فقط ظهر ان كونه
بديهيا وكسبيا بالنظر الى نفسه لا بملاحظة الاحتياج وعدمه قوله واما الثاني اى كتاب عبارة عن الكبرى
المطوية وهو ان كل كسبي لا يحتاج اليه في اكتساب النظريات لا عن قوله فلا يحتاج اليه في اكتساب
النظريات فيتناقض قوله اى لا تمييز عن ما عدا انا ما ان قيل لان ان التمييز التام لا يحصل الا بعد العلم با
الموضوع بجواز ان يحصل بالرسم وبغيره من الرسوم الثمانية فالجواب ان يقال المراد بالتمييز التام هو تمييز
الكامل الذي لا يحصل الا بالجموع ما اشرنا اليه قوله فلذلك اعترض عليه اى لما يتبادر الى
الفهم اعترض عليه فانه لو كان المقصود التصديق بالموضوعية لم يتوجه الاعتراض قوله
صرح يراد بالخاص والعالم المقيد والمطلق قوله اجيب عن ذلك هذا الجواب للمعترض قوله
بل الحق كلام الناقض الجواب وتوضيحه ان التصديق بالموضوعية من مقدمات الشروع
لا تصور الموضوع على ما يتبادر من هذه العبارة فانه من المبادي ولما كان التصديق المذكور
يتوقف على تصور موضوع المنطق وهو ما يتوقف على التصور المطلق الموضوع وجب اولا
تعريف مطلق الموضوع حتى يمكن التصديق بالموضوعية قوله الحاصل محاكمة ومحصله ان
المطلوب في هذا المقام لو كان تصورا صدق عليه موضوع المنطق كما يتبادر من العبارة
لم يحتج الى معرفة من مفهوم الموضوع اصلا كما ذكره المعترض لانه عارض له وان كان المنطق التصديق
بالموضوعية كما ذكره القائل بقوله بل الحق احتيج الى بيان مفهومه واعلم انه يمكن حمل كلام
القوم هذا على هو الحق فان معنى قولهم لما كان العلم بالخاص الى انه لما كان المقصود التصديق
بان الشيء الفلاني موضوع المنطق وذلك لا يمكن الا بعد معرفة مفهوم موضوع المنطق
والعلم بالخاص يعني المقيد وهو موضوع المنطق مسبوق بالعلم بعني المطلق وهو
مطلق الموضوع وجب اولا تعريف مطلق الموضوع ليحصل معرفة موضوع المنطق ويمكن

التصديق

التصديق بالموضوعية قال الشارح كالتعجب اللاحق لذات الانسان اي كتعجب
بالقوة ان فعل التعجب انفعاليه للنفس عند ادراك الامور الغريبة فعلها التعجب بالفعل يتوقف على
ادراك الامور الغريبة ايضا فتفطن قوله ثم اعلم ان العوارض التي يلحق الاشياء لذواتها الخ
اشارة الى دفع ما قيل من ان العوارض التي يلحق الشيء لذواته اي بلا واسطة يكون ثبوته له
بينا فكيف يكون محمولا مسئلة من مسائل العلم وتحقيق هذا الكلام ان الوسط يقال لما يعتبر
الوسط في التصديق وهو ما يفيد العلم بثبوت الشيء للشيء سواء كان ثبوته له لذاته كتساوي
الزوايا الثلث للقائمتين اولا مر اخر والوسط في الثبوت نحو القضية التي هي بلا واسطة في
التصديق يكون بديهية ولا يكون من المطالب العلمية واما القضايا التي بلا واسطة في الثبوت
فربما يحتاج الى وسط في التصديق كما ذكرنا فيكون من مطالب العلمية هذا وقد قيل ان العوارض التي
يلحق الاشياء لذواتها لا يكون بينها وبين تلك الاشياء واسطة في العروض وهي ما يكون معروضا
في الحقيقة كالتعجب بالقوة التي هو معروض الضحك للانسان فان الضحك عارض له في الحقيقة
واما في ثبوتها لتلك الاشياء فربما يحتاج الى الواسطة بما ذكرنا من ان المراد بالواسطة هي الواسطة
في الثبوت والعروض يندفع ايضا ما قيل كيف يكون الواسطة مباينا وتحقق الفرق
بما عرفت حق لنا فانه حين يقال انه كنا والنار ليست كذلك اذ لا يقال الماء حار لانه
نار فاعلم ذلك قال الشارح كالحركة بالارادة اي المتحركة بالارادة جزء مفهوم الحيوان
فلا يكون عارضا للانسان ويمكن ان يقال المراد بالمتحركة بالارادة بالفعل وان يقال
بكونه جزء من الحيوان اي تردد وهذا لجون المثال للمبالغة مع ان المطابقة في المثال ليس
بشرط بل تجرد العرض كاف قوله وليست بتصحيحه لان المبحوث عنه في العلم هو
الاثار المخصوصة المستفادة بالاثار المجهولة المطلوبة للعلم لا شاملة لغيره اذ المقصود
فيه معرفة احوال الموضوع كالانسان من انه انسان وللاحق بواسطة الجزء الاعم
كالحيوان ليس من احوال الانسان بل من احوال الحيوان فلا يبحث عنه في علم الانسان
بل في علم الحيوان ان دون له علم قال الشارح والامر الخارج عنه الاعم منه اي مطلق كالحركة
اللاحقة للابيض بواسطة انه جسم فان الجسم اعم من الابيض وخارج عنه مفهومه اذ مفهوم ...... الابيض

وهو ما يفيد طرق النسبة للنفس في الواقع
سواء كان العلم بمعرفته اياه بديهيا او
او كسبيا والوسط ههنا هو الوسط
في الثبوت

بشئ له المساحة واما كونه جسما او نبيذا فهو خارج عنه المفهوم او من وجه كالضحك
العارض للابيض بواسطة انه انسان فيما فيه ان اريد ان الجسم خارج عن مفهوم الابيض
فمم لكن الحركة لا يلحق مفهومه وان اريد انه خارج عنه الابيض فلا نم ان الجسم خارج له انا قيل
انا نختار الشق الاول لان الاحقه لذات الابيض بواسطة الجسم الخارج عن المفهوم الصادق
على الذات والمعتبر هو الخروج عن ذلك المفهوم لا عن الذات فنقول ان المعتبر هو الواسطة في
العروض وهي التي يكون معروضة كذلك العارض في قبول الواسطة التي هي الجسم هنا ان اريد بها
ما صدق عليه الجسم فهو بعينه ما صدق عليه الابيض فلا يتحقق الواسطة وان اريد بها المفهوم فلا يكون الحركة
عارضة له والتحقيق الذي يندفع به السوال وينحل به الاشكال يحتاج الى ما افادة الاستاذ قدس سره
في بعض حواشيه من ان الحركة عارضة لذات الابيض بواسطة امر خارج عن مفهوم ما صدق عليه الابيض
من حيث انه معروض للبياض عنه ما صدق عليه الجسم من حيث هو فيتحقق الواسطة فاعلم ذلك فانه من
الدقائق الانيقة والمباحث المختبئة قال الشارح رح لخارج الاخص اي مطلق كالضحك العارض
للحيوان بواسطة انه انسان او من وجه كالضحك العارض للابيض بواسطة انه انسان قال الشارح
كالحرارة العارضة للنار فلا يكون النار واسطة في العروض بل في الثبوت والكلام في الاول
سره قوله لانها ليست مستندة اليها لا يقال الخارج الاخص ايضا مستند الى الذات والعارض مستند
الى الخارج الاخص والمستند الى المستند الى الشئ مستند الى ذلك الشئ فيكون العارض للخارج الاخص
مستند الى الذات في الجملة كالعارض المساوي لانا نقول فرق بينهما فان الامر المساوي هو معروض
للعارض وعارض للذات واما الخارج الاخص فهو ان كان معروضا للعارض لكنه غير عارض للذات بمعنى
القائم فلا يكون مستندا اليها قال الشارح رح اشارة الى الاعراض الذاتية واقامة الحد مقام المحدود و
الظاهر ان اقامة عطف على اشارة لكن البحث عن الاعراض الذاتية لا يوجب اقامة الحد مقام المحدود
كما يوجب اشارة الى الاعراض الذاتية فتامل قوله ليس المراد انها مطلق موضوع المنطق حاصل
هذا الكلام دفع اعتراض وتقرير الاعتراض وهو ان يقال قولكم المعلومات التصورية والتصديقية موضوع
المنطق ان اريد انها مطلقا موضوع المنطق فهو ظاهر البطلان فان المنطق لا يبحث عن جميع الاحوال
المعلومات لان من احوال المعلومات كونها موجودة والمنطق لا يبحث عنه وان اريد انها موضوع

المنطق

المنطق من حيث الايصال كما ان الايصال من تتمة الموضوع وفي حكمه في لزوم كونه مسلما في ذلك العلم
اذ لا بد في كل علم من كون موضوعه مسلم الثبوت فلم يكن من الاعراض المطلوبة لها بل يجب ان يكون المبحوث
عنه احوال تعرض للموصل بعد اعتبار كونه موصلا واما تقرير الدفع فهو ان الموضوع هو محة الايصال
لا انه وعلى هذا القياس نظائره هذا التعبير في موضوعات العلوم قوله احدها الايصال الى مجهول
تصوري الخ فانه اذا حكم على المعلوم التصوري بانه رسم او حد كان معناه انه موصل الى المجهول التصوري
بلا واسطة ولكنه عدم صحة ما قيل من انه ليس في المنطق مسئلة محمولها الايصال قوله فصلا وخاصة
اعلم ان الفصل والخاصة يبحث عنهما على ما ذهب اليه المحققين من حيث الايصال وما دة من حيث يتوقف
عليها الايصال قوله على سبيل الاستطراد ولقائل ان يقول لا بد ان يبحث في هذا الفن عنه لانه مما يتوقف
عليه الموصل الى التصديق قوله وثالثها ما يتوقف عليها الايصال الى المجهول التصديقي الخ الظاهر
ان يجعل هذا القسم من احوال المعلومات التصورية التي يتوقف عليها الايصال لكون المعلومات
التصورية ومحمولات قال الشارح رح والموصل الى التصديق التصديقيات لا يقال ان الموضوع
والمحمول في قبيل الموصل الى التصديق الى المصدق وليسا من قبيل التصديقات فلا يصح قوله والموصل
الى التصديق التصديقيات لانا نقول المراد من الموصل الموصل القريب والبعيد لا مطلق الموصل
كما اشير اليه في الحاشية ولو حمل الموصلان في كلام الشارح رح على التوسيع يتم الكلام ولم يحتج
الى التبعيد المذكور قوله ولما ثبت ان هذا النوع اما اشارة الى دفع ما قيل ما ذكرتم انما ينتج بعدم
المقول الشارح رح طبعا ان لو كان كل ما هو من قبيل التصورات مقدما على ما هو من قبيل التصديقات
لوجوب كلية الكبرى في الشكل الاول وهو ممنوع قال اما انه ليس علة له ان قيل الا نعلم قوله اما انه
يحتاج اليه التصديق فالجواب ان في قوله اما انه يحتاج اليه التصديق مباحث طويلة الذيل تتعلق مع
تلك المباحث يوجب التباعد بين قوله اما انه ليس علة له وبين المدعى وهو قوله والتصور كذلك
وبدون تلك المباحث يقع الفصل بينه وبين المباحث المتعلقة بقوله اما انه علة له الى معه
قوله كذلك لا يستدعي تصور النسبة كلية الا بوجه ما سواء كان بكنههما او لا قيل التصور النسبة
تابع لتصور طرفيها فاذا كان متصورين بالوجه فهو متصور بالوجه وان كانا متصورين بالكنه

فهي ايضا متصورة بالكنه قوله وهذا معنى باطل لان تحقق النسبة الحكمية لا يتوقف على تصورها
قوله وهذا اظهر فسادا فان قيل يلزم على هذا التقدير فساد المدعى والدليل اما فساد الدليل فلما
ذكر في الاول واما فساد المدعى فللزومه اعتبار نفس النسبة في التصديق وفساد المدعى لا يوجب ظهور
الفساد في الدليل فالجواب انه يلزم في الدليل على هذا التقدير ما يلزم على الاول مع امر آخر وهو عدم صحة
قوله الا ما مر اذ الواجب ح ان يقول الا ما مر ويوجه بان معنى كلامه انه لو لم يكن تصور امتناع الحكم
ممن جهل معنى من حيث كونه دليلا اما على الاول فلان المدعى احتياج التصديق الى التصور النسبة
وامتناع النسبة بدون تصورها لا يوجب ذلك واما على الثاني فان المدعى استدعاء التصديق نفس النسبة
وامتناعها بدون تصورها لا يستلزم ذلك مع ان اعتبار تصور النسبة في الدليل لا يلائم على هذا التقدير
فتامل قوله وهناك وجه رابع يلزم منه ما يلزم اذا اريد به في الموضعين الايقاع من استدعاء
التصديق تصور الايقاع واما اذا اريد به النسبة في الموضعين فيلزم الفساد وهو ان لا يكون
لامتناع الحكم ممن جهل معنى قال الشارح او ايقاع النسبة الى ان قيل على هذا التقدير ايضا لم يكن
لقوله ممن جهل معنى فان الايقاع ايضا يتحقق بدون تصورها فنقول على هذا التقدير لو كان الايقاع فعلا
فله معنى صحيح وملخص هذا الكلام هو ان يقال لو اريد به من الحكم في الموضعين الايقاع والانتزاع
ايضا فقال السائل لا نم بطلان اللازم وانما يبطل ذلك لو كان الحكم ادراكا اما اذا كان فعلا كما هو
مذهب المص فيدعي التصديق تصور الايقاع فاثبت المقدمة الممنوعة بانه يلزم ح استدعاء
التصديق تصور الايقاع بطريق الشرطية حيث قال لا بد فيه من تصور الايقاع ولم يذهب احد من المص
وغيره اليه بل المص مصرح بخلافه فعاد السائل وقال لا نم الملازمة المذكورة التي اذ يثبتها بقوله لو اريد به
ايقاع النسبة يلزم استدعاء التصديق تصور الايقاع وكيف نم وقد فرق بين قول الامام في الملخص
وقول المص هذا بعدم صحة عطف الحكم في قول الامام في ملخص على المضاف وصحة عطفه في قول المص
واذا عطف على المضاف لم يلزم الاستدعاء المذكور اصلا فاثبت المستدل الملازمة بانه لا يصح
العطف في قول المص ايضا على المضاف لوجوه المذكور ولا يخفى ان في منع الملازمة واثباتها لا يلاحظ
فعلية الحكم وادراكيته ان تقدم منع الملازمة اولى وهكذا ينبغي ان يفهم من هذا المكان فانه من المداحض

التي تدلق فيها الاقدام قال الشارح قال الامام في الملخص كل تصديق لا بد فيه من ثلث تصورات
قال المص ليس غرضه ان التصديق عبارة عن [illegible] هذه التصورات الثلث لانه لو كان عبارة
عنها لوجب ان يتحقق ماهية التصديق كلما يتحقق هذه التصورات ومن البين انه ليس كذلك بل
لا بد مع هذه التصورات الثلثة من امر رابع وهو ايقاع الحكم بارتباط المقصود بين الطرفين
ولا يلزم منه ان يكون التصورات في حقيقة التصديق زائدة على هذه التصورات الثلثة لان تصور
الايقاع الحكم بالارتباط بين الطرفين ح يكون شرطا خارجا عن حقيقة التصديق بل الداخل في حقيقته
مع التصورات الثلثة لا ان تصور الايقاع هو ايقاع الحكم بالارتباط بينهما فقط هذا الكلام الذي
صرح وبفعلية الحكم وشرطية تصوره فاعلم ذلك قوله ايضا يلزم ان يكون ذكر الحكم في المدعى لغوا
اقول يلزم ذلك اما كان الحكم ادراكا اما اذا كان فعلا اذ ذكر الحكم ح لتصوره الذي عليه
فكانه قال لا بد في حصول التصديق من تصور المحكوم عليه وبه وتصور الحكم هذا وللقايل ان يقول
هذا الدليل اعني قوله الامتناع الحكم الخ يقتضي وجوب وجود تحقق هذه التصورات عند تحقق
ماهية التصديق لكن لا يلزم منه ان يكون هذه التصورات داخلة في ماهية التصديق لجواز ان يكون
حصولها عند تحقق ماهية التصديق لا لانها داخلة فيها بل لانها من الشر[illegible]ط الخارجة عنها والمدعى
عليها والمدعي عليها مع قطع النظر عن جزئيتها اذ غرضه بيان تقدم تصورها على التصديق وسيحصل تحرير
بيان التوقف فتامل قال الشارح واما المقالات فثلث المقالة الاولى في المفردات فان قلت
المراد بالمفرد ما هو مفرد من الالفاظ او ما هو مفرد من المعاني او ما يكون شاملا لهما وفساد الاولين
ط والثالث ايضا فاسد لعدم شموله اللفظ المركب فالجواب انا نختار الشق الاول انما ذكر بحث
الالفاظ بالتبع في المقالة قوله نظر المنطقي اذا اراد ان يعلم غيره الخ وتحصله ان معنى كلام
الشارح هو انه لما توقف افادة المعاني واستفادتها على الالفاظ فنظر المنطقي في الالفاظ من جهة
تعليم المجهول اعم من المنطوق وغيره بان قول الشارح والحجة قوله بل نقول كلمة بل للترقي فان الوجه
الاول يكون المفيد فيه خاصا والمفاد عاما والثاني يكون المفيد فيه عاما والمفاد خاصا لكن التعميم
والتخصيص في الثاني يوجب الترقي كما لا يخفى على المتامل ويمكن ان يكون قوله بل نقول بوجه
آخر لكلام الشارح وح محصله انه لما توقف افادة المعاني مطلقا واستفادتها على الالفاظ

مطلقا

فمن اراد استفادة تلك المعانى المنطقية من تحرير احوالها فهو اجاه اقتباس ح لها الاشتغال بمنطق المنطق البهاليس كذلك يورس قوله وبها [illegible] يوزن علا التذرب وذكر لماذكرنا المحض من ان كل كلمة دلت بهيئتها على زمان معين من الازمنة فانه حال مخصوص بلغة العرب ودون لغة العجم سبح قوله اعتبره هذا القيد لتظهر الحيثية ان المسموع من المشاهد لا يتحقق العلم بوجود لافظه فى الدلالة العقلية فانه يعلم وجود لافظه ما المشاهد ايضا فلا يظهر دلالة المسموع من المشاهد على وجود لافظه بخلاف المسموع من غير المشاهد فانه لا يعلم وجود لافظه الا بدلالة اللفظ عليه عقلا فحينئذ يظهر دلالة اللفظ قوله واما انحصار الدلالة اللفظية فى الوضعية الى قدس سره فى حواشى شرح القاضى اعلم ان الحصر اما عقلى متردد بين النفى والاثبات بجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار كالدلالة اللفظية فى الثلث الحق الاجزاء كما لا يرتاب واما استقرائى لا يكون كذلك فيستند انحصاره الى التتبع والاستقراء سواء كان بالبرهان كانحصار الدلالة اللفظية فى الثلث اوفى الاجزاء كانحصار المركب فى اجزائه من العناصر فالعقلية ان كانت عقلية فهى بديهية لا تحتاج الى دليل وان كانت استقرائية فدليلها انه لو كان هناك قسم آخر لوجدناه بالتتبع لكن التالى باطل فالمقدم مثله فالملازمة ظنية قال الشارح لانتقض حد بعض الدلالات ببعضها لم يتعرض الانتقاض حد كل واحد من التضمن والالتزام بالآخر لعدم الاطلاع على مثال ويمكن تصويره فيما اذا كان اللفظ موضوعا للشئ ولازمه ومجموعهما بجاز لم يقيد حد الدلالات بتوسط الوضع انتقض حد كل من الدلالات بالاخرى فى الملزوم فدلالته على اللازم بالالتزام وحد المطابقة والتضمن صادق عليها واريد من ذلك اللفظ اللازم فدلالته عليه مطابقة وحد التضمن صادق عليها ناقص قال الشارح واللازم اى اللازم الذهنى قال الشارح كالشمس فانه موضوع للجرم لا يخفى انها ليست موضوعة لمكتنه الجرم المعين بل مفهوم صدق عليه وكذلك عدت من الكليات التى تنحصر فى فرد لكنه اريد به ذلك قال الشارح اذا اطلق الامكان واريد به الامكان الخاص كلما يطلق يدل على الامكان الخاص بالمطابقة وح يدل على الامكان العام بالتضمن ولا دخل للارادة فى الدلالة قال الشارح ويصدق عليها اى على دلالة لفظ الامكان على الامكان العام حين اطلق على الامكان

الخاص قال الشارح خرجت تلك الدلالة اى خرجت عن حد المطابقة دلالة لفظ الامكان على الامكان ويراد به الامكان الخاص قال الشارح فى تلك الصورة اى فى صورة اذا اطلق الامكان ويراد به الامكان الخاص قال الشارح لتحققها اى لتحقق دلالة الامكان على الامكان العام اذا اطلق على الامكان الخاص وان فرضنا العادة لفظ الامكان بازاء الامكان العام قال الشارح انه يصدق عليها اى على الالتزامية قال الشارح دخلت فيه اى اذا لم يقيد حد المطابقة بتوسط الوضع دخلت الالتزامية فى حد المطابقة ولما قيد به خرجت عنه قال الشارح ولو لم يقيد دلالة التضمن هذا شروع فى بيان انتقاص التضمن والالتزام بالمطابقة قال الشارح وصدق عليها اى على دلالة لفظ الامكان على الامكان العام حين اطلق عليه بسبب بواسطة لفظ موضوع لفظ الامكان قال الشارح خرجت عنه يعنى خرجت المطابقة عن حد التضمن لان دلالة لفظ الامكان على الامكان العام حين اطلق عليه ليست بواسطة اللفظ موضوع لمعنى دخل فيه ذلك المعنى حتى يكون تضمنية بل بواسطة ان لفظ الامكان موضوع بازائه ايضا قوله وهذا سوء الدلالة المطابقة اعلم ان تعريف الدلالة بالفهم مضافا الى الفاعل او المفعول اعنى الى السامع او المعنى وبالانتقال الذهن من سماع اللفظ الى المعنى من المسامحة ولا يلتبس المقصود اذ لا اشتباه فى ان الدلالة صفة للفظ بخلاف الفهم والانتقال من اللفظ انما هو بسبب حالة فيه فكانه قيل هى حالة اللفظ بسببها فهم المعنى منه او انتقل منه اليه فكانهم تسامحوا بالمسامحات على ان الثمرة المقصودة من تلك الحالة هى الفهم والانتقال ناما قوله وكذا اذا علم اشارة الى جواب دخل مقدر وهو ان دلالة اللفظ على المعنى المطابقى انما يتحقق اذا اريد ذلك المعنى فان اللفظ ما لم يوجد قرينة ارادة احد معانيه لا يفهم منه معنى فلا يكون العلم بالوضع كافيا فى المطابقة بل لابد من اشتراط قرينة الارادة فيها ومحصل الجواب انه لا دخل للارادة فى الدلالة فانه اذا علم ان اللفظ موضوع لمعان متعددة فعند سماعه يفهم معانيه باسرها وان لم يعلم ان مراد المتكلم ماذا منها قوله ولا يمكن ان يكون اللفظ موضوعا لخصوصية معنى كما لا يكون يمكن ان يكون اللفظ دالا على معان غير متناهية بالالتزام لا يمكن ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى مركب من اجزاء غير متناهية ملحوظة تفصيلا عند الوضع يلزم ان يكون للفظ دالا على معان غير متناهية ملحوظة تفصيلا بالتضمن

فلا يرد النقل باعتبار النسبة الداخلة في مفهومه فانها غير ملحوظة ملحوظة تفصيلا عند الوضع بل ملاحظة اجمالا وبوضع اللفظ **قوله** باوضاع غير متناهية احتراز عن الوضع العام كوضع اسماء الاشارة فان هذا موضوع لكل واحد من المعاني المذكورة بوضع واحد فيدل على كل من تلك المعاني الغير المتناهية دلالة مطابقة قال الشارح ولا يشترط فيها اللزوم الخارجي الظاهر ان المقصود بيان عدم اشتراط الدلالة الالتزامية باللزوم الخارجي مع اشتراطها باللزوم الذهني لا يقال عدم اشتراط اللزوم الخارجي بدون اللزوم الذهني فان العرض منه ان الشرط لتحقق الدلالة الالتزامية وعدم دخل اللزوم الخارجي في تحقق الدلالة الالتزامية اظهر من ان يخفى وهما تلونا عليك ظهر لك دليل آخر على عدم اشتراط اللزوم الخارجي تدبر قال الشارح عما من شانه اي بشانه شخصه او نوعه او جنسه القريب فالاول كالشخص الذي صار اعمى فانه بحسب شخصه قابل للبصر والثاني كالاكمه فانه بحسب نوعه قابل للبصر والثالث كالعقرب فانه بحسب جنسه القريب وهو الحيوان قابل للبصر قال الشارح واستلزام المطابقة الالتزام المطابقية الالتزامية غير متيقن لان الالتزام اه محصله ان استلزامها الالتزام غير معلوم لعدم العلم بوجودها هو شرط دلالة الالتزام في جميع التصور وهو وجود لازم يلزم من تصور المسمى تصوره و واستلزام عدم العلم بوجود الشرط عدم العلم بوجود المشروط قال الشارح لجواز ان يكون من الماهيات ما لا يستلزم شيئا كذلك لا يقال كما كان جواز كون اللفظ موضوعا لمعنى بسيط علة لتيقن عدم استلزامها الالتزام لانا نقول فرق بينهما فان الجواز في الاول متعلق بكون اللفظ موضوعا للبسائط واما وجودها فمعلوم بخلاف الثاني فانه متعلق بوجود تلك الماهية فان وجود ماهية لا يستلزم شيئا غير معلوم ان قيل اذا لم يعلم كون اللفظ موضوعا لمعنى بسيط فلم يتيقن عدم استلزام المطابقة التضمن فنقول معنى الاستلزام انه كلما تحقق تحقق والبسائط ثابتة فاذا وضع اللفظ بازائها تحقق المطابقة بدون التضمن فتامل قال الشارح واقله انها ليست غيرها ولقائل ان يقول للازم الذهني ما يلزم من تصور الملزوم تصوره ولا يلزم من تصور الماهية تصور انها ليست غيرها بل التصديق به ويمكن الجواب بان تصور الماهية اذا يستلزم هذا التصديق فيستلزم تصور كل واحد من طرفيها والنسبة بينهما **قوله** نعم صح للاستلزام

كل بتصور تصديق وتصويب قطعا واللزوم حتى ادراكها بين وما غير ادراك امور غير متناهية قال الشارح فكذلك بمفهوم الماهية ولم يخطر ببالنا غيرها قيل هذا اعتراف بعدم استلزام المطابقة الالتزام واجيب عنه بانه ليس للمانع مذهب اي المانع من حيث هو مانع جاز ان يكون ما هو مخالف لمذهبه وبان المراد بغيرها في قوله ولم يخطر ببالنا غيرها مفهوم الغير ما صدق عليه الغير فلا يلزم الاشكال فتامل **قوله** قد يتوهم ان مفهوم الكلية والجزئية اي كونه كلا وكونه جزءا وحاصله انه قيل ان التضمن هو فهم الجزء من حيث هو جزء ووصف الجزئية معنى خارج لازم يستلزم تصور الكلية ضرورة تضايف الكلية والجزئية فالتضمن بدون الالتزام غير موجود وحاصل الجواب اما قد تصور كثيرا من المركبات مع الذهول عن كونه مركبا وعن مفهوم الكلية والجزئية وليس معنى قولهم التضمن فهم الجزء من حيث انه جزء ان التضمن فهم الجزء مع وصف الجزئية اولا قال الشارح فان اللازم بل معناه فهم الجزء بواسطة كونه جزءا بسبب فهمه من اللفظ كونه جزءا من مفهوم اللفظ سواء لوحظ في تلك الحالة وصف الجزئية اولا قال الشارح فان اللازم مما ذكره ليس بين عدم استلزام التضمن الالتزام قيل المقصود نفي الاستلزام على سبيل الاستلزام القطعي اي ظهر مما ذكرنا عدم استلزام التضمن على سبيل القطع الالتزام بعد قال الشارح انما قيد بالجنسية احترازا عن التابع الاعم قال المحشي في الجامع وانما قيدنا بهذا القيد ليخرج عنه وجود التابع الاعم في غير صورة وجود المتبوع الاخص كوجود الحرارة بدون مماسة النار فان وجودها بدونها ليس من حيث انها تابعة فان الحرارة التابعة لها من حيث انها تابعة لها هي الحرارة الحاصلة منها ووجود تلك الحرارة بدون مماسة النار في التابع من حيث هو تابع يمتنع وجوده بدون المتبوع فيلزم امتناع وجود مطلق الحرارة بدون المماسة النار والجواب انا لا نم ان التابع مطلقا لا يوجد بدون المتبوع بل التابع الموصوف لا يوجد بدون المتبوع كحرارة النار لا يوجد بدون النار لكن مطلقا الحرارة يوجد بدونها **قوله** فان اردت ان التضمن نفس مفهوم التابع كما يفهم من هذه العبارة اعلم ان قولك من حيث هو كذا قد يراد به بيان الاطلاق وانه لا قيد [illegible] هناك كما في قولك الانسان من حيث هو انسان ويراد به التقييد كما في قولك الانسان من حيث انه يصح موضوع الطب وقد يراد به التعليل كما في قولك النار من حيث انها حارة يسخن الماء

ويزول منزلهم

وسونه قوله التضمن تابع من حيث انه تابع ليس جميع قبيل الحكم والشاملة لان المراد بالتابع هيهنا مفهوم

التابع لا ذاته حتى يصح اعتبار التقييد ما لو تعليلية بجهوديه قيتعين الاول فيكون الاولى مضافا ان التضمن مفهوم

التابع قوله لكنه بحث ما ذكره الشارح من ان اللازم قبيل الحيثية قد يحكم بعدم انها جملة وجد فضرب في الحمليات او كبرى

القياس اذا كانت لعدى الوضعيات الاربع كانت النتيجة كما الصغرى فيفيد القياس المذكور ان التضمن

والالتزام لا يوجدان مطلق بدون المطابقة اقول في جعل الحيثية جملة مناقشة قال الشارح اما ان يقصد

بجزء منه الدلالة لو قيل اما ان يقصد بجزء منه جزء معناه لكان اظهر واعلم ان المراد بالقصد لجاريك في قانون

اللغة والا لو قصد بزاء زيد معنى يلزم ان يكون مركبا ان قيل المراد بالقصد اما القصد بالفعل او صلاحية

القصد فعلى الاول يدخل المركبات قبل استعمالها والقصد لامعانيها في تعريف المفرد وعلى الثاني

يخرج مثل الحيوان الناطق علما عن حد المفرد لانه يحسب يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه قال الجواب ان المراد

صلاحية قصد دلالة جزء الدال حين قصد بالدال ذلك المعنى والحيوان الناطق حين ما يقصد به الشخص

المسمى به لا يقصد بلفظ الحيوان والناطق مفهوما هما فهو داخل في المفرد فاعلم ذلك قال الشارح فيخرج

عن الحد ما لا يكون له جزء كهمزة الاستفهام قيل وما يكون له جزء لا لمعنى كالنقطة اقول ان ما صدق

عليه النقطة ليس له جزء لا مفهوم النقطة تامل اعلم ان عبد الله علما يدل في حالة العلمية جزء لفظه

على جزء معناه باعتبار وضع آخر فان له معنى بالاعتبار وضعين مختلفين وهو باعتبار معناه العلمي

كزيد في عدم دلالة جزء لفظه على جزء معناه وكذا الحيوان الناطق علما والفرق بين الصورتين هو ان

المعنى التركيبي في الحيوان الناطق جزء معناه العلمي فانه عبارة عن المعنى التركيبي والتشخص فاذا

فاذا دل جزء اللفظ باعتبار الوضع التركيبي على جزء المعنى فدلالته عليه دلالة على جزء المعنى العلمي

المقصود لان جزء الجزء جزء والمعنى التركيبي في عبد الله ليس جزءا جزء من المعنى العلمي الذي هو

الشخص الانساني لان العبودية خارجة عن الشخص وكذا مدلول لفظ الله فدلالته جزء لفظه

باعتبار الوضع التركيبي على جزء معناه للسبب دلالة على جزء المعنى المقصود من قال الشارح

وقدمه في الاقسام والاحكام لانه مباحث الذات فان قيل التقسيم ضم قيود متخالفة الى الكلي

لتحصيل بانضمام كل قيد قسم فيكون التقسيم ايضا باعتبار المفهوم فالجواب ان معنى قولهم ان التقسيم

بحسب الذات هو ان المباحث عليه هو حصول الذوات التي هي الاقسام لا ان المقسم

مطلب

هو الذات

هو الذات وقد قيل ان كل قسمة يرد على الكل كالجزء فوائدها بالحقيقة انما يكون على افراده او معناها

بالحقيقة ان افراده بعضها كذا وبعض الاخر كذا فكان القسمة في الحقيقة عبارة عن قسمة الكلي

الى اجزائه التي هي جزئية وتحليله اليها دون الكل الى جزئياته فلا اشكال فاعلم ذلك قوله حتى لا يتوجه اليه

وهو انه اعتبر التفريع بدون اعتبار الاصل بعيد جدا قوله والاول مستبعد جدا وجه استبعاده دخول

اكثر الالفاظ المركبة في المفرد قوله وكذلك لم يتعرض له ما يدل على عدم التعويض وجه النظر قال بعض

الافاضل الدليل يحتمل ان يكون نزاعا على عدم اعتبار التضمن والالتزام معها بالمعنى الاول بل هو

اولى بالجواز ليس في كلام الشارح ما يشعر بالاولوية قوله والتحقيق تركه ليس كلما تحقق الافراد

بالنسبة الى المعنى التضمني والالتزامي يتحقق بالمعنى المطابقي فانه يتحقق في المثالين المذكورين

بالنسبة الى المعنيين بدون تحققه بالنسبة الى المعنى المطابقي قوله والمقصود قال بعض الافاضل

ملخصه انه يفيد وهو كسب الظاهر لا كسب الحقيقة لان التركيب باعتبار معنى التضمني والالتزامي

ايضا مندرج فيه لانه اخص من التركيب باعتبار المعنى المطابقي فتوجه على هذا الوجه ان الافراد بحسب

المعنيين المذكورين نفي عن الافراد بحسب المطابقة قال الشارح في اختيار ما اختار من تحقيق وجه الترجيح

بان التركيب وجودي والافراد عدمي والوجود اشرف فحاصله انه اعتبر المطابقة في المقسم

لان اعتبارها بحسب التركيب الذي هو اشرف القسمين لغى ان اعتبارهما وعكس ان يجعل

وجه الترجيح اصالة المطابقة وفيه اشكال من وجهين واما اولا فلان هذا انما تم اذا كان الافراد

والتركيب بحسب المطابقة نفي عن الافراد والتركيب بحسب التضمن والالتزام لان التامل

يطلب فايدة اعتبار التركيب والافراد بحسب المطابقة وعدم اعتبار التركيب والافراد بحسب

المعنيين واما اذا لم يكن كذلك بان يكون التركيب بالنسبة الى المعنى واخلا ولم يدخل الاول

بالنسبة اليها فلم سيم واما ثانيا فلانه لو اريد بغير المطابقة في قوله من الاكتفاء بغير المطابقة

التضمن والالتزام لم يكن ملايما لما ذكر في صدر البحث من المراد به انه لم يعتبر الدلالة مطلقا

وان اريد به المطلق لم يكن هناك اكتفاء لان المطابقة ايضا مذكورة في ضمن المطلق كالتضمن

والالتزام بلا تفاوت اقول المراد بغير المطابقة التضمن والالتزام قوله لا يلايم ما ذكر في صدر

البحث قلنا ذكر الشارح دليلا على الاكتفاء بالمطابقة وعدم اعتبار المطلق وهو ان التركيب

لا يتحقق باعتبار المجموع الا اذا تحقق الخ فرع عليه ان الاولى ان يكتفى بالاكتفاء بقيد المطابقة كما ان
التركيب يقتضى الاكتفاء بالمطابقة فذكر قيد التقييد بما يرجح كلام الشارح من ان التركيبية
هو بمفهوم الوجودى فنقول ولا يلتفت الى ما يتعسف ليس بالنظر الى اصل الكلام حتى يلزم ما قيل
لمانع الصدر بل بالنظر ما يرجحه من ان التركيب هو مفهوم الوجودى فتأمل **قوله** ولجزء الآخر من اللفظ
لا يكون مهملا والا لم يكن تركب الكلمة بحسب المدلول الالتزامى والمقدر خلافه ان قيل حينئذ مهمل لا يكون
الجزء الاول معنى مع تحقق التركيب فيه لانه يقال ان الالفاظ موضوعة لانفسها لانه قد ابطله قدس سره في حواشيه
الشرح بل الحق في الجواب ان حيف هنا في تأويل هذا اللفظ مهمل **قوله** الا انه لا يلزم ان يكون اجزاء المعنى
الالتزامى خارجة عن المعنى المطابقى مثلا اذا كان الجسم الماشى لازما لقولنا الحيوان الناطق كانت دلالة هذا
المركب عليه بالالتزام لكن دلالة الحيوان الذى هو جزء هذا المركب على الجسم الذى هو جزء المعنى المدلول الالتزامى
بالتضمن لا بالالتزام وان كان الحيوان الماشى لازما كان دلالة جزء المركب على جزء المدلول الالتزامى بالمطابقة
لا بالالتزام **قوله** وذلك لان المركب من الداخل والخارج خارج والاكان الخارج داخلا وذلك لان دخول مجموع
الشيء في الشيء يستلزم دخول كل واحد من اجزائه بخلاف خروج المجموع فانه لا يستلزم خروج كل واحد من اجزائه
نعم يجب خروج واحد من اجزائه **قوله** قلت على جزء المعنى الالتزامى اه يعنى ان هذا الاحتمال لا يضرنا
لان المقصود حاصل على كل واحد من هذين التقديرين ايضا اعلم ان دلالة لفظ المركب باسره على اجزاء معناه الالتزامى
لا يمكن ان يكون بالمطابقة ولا بالالتزام لان المدلول المطابقى للمركب هو المدلول المطابقية لاجزائه فلو كانت
دلالة اجزاء المعنى اللفظ على اجزاء المعنى الالتزامى بالمطابقة او بالتضمن لم يكن المعنى الالتزامى خارجا عن المعنى
الموضوع له اللفظ بل لا بد من ان يكون دلالة احد اجزاء اللفظ على احد اجزاء المعنى الالتزامى بالالتزام ودلالته باقى
الاجزاء اما بالمطابقة او بالتضمن او كل بالالتزام اذا علمت ذلك فنقول ملخص كلام الشارح من ان اللفظ
اذا دل على جزء المعنى الالتزامى بالالتزام هو ان جزء المركب لا بد من ان يدل على جزء المعنى الالتزامى بالالتزام
فلا بد ان يكون هذا الجزء من اللفظ مدلول مطابقى والجزء الآخر لا يكون مهملا ولا مرادفا لذلك الجزء
والا لم يكن هناك تركيب بحسب المدلول الالتزامى والمقدر خلافه فلا بد ان يكون له معنى مغاير لمعنى الجزء الاول
فثبت استلزام التركيب بحسب المعنى المطابقى فليتأمل قال الشارح الا ان هذا الوجه اولوية اعتبار المطابقة
الى هذا الوجه يدل على ان اعتبار المطابقة بالنسبة الى التركيب يغنى عن اعتبار التضمن والالتزام فلو اعتبر المطلق

في المقسم

في المقسم لزم اعتبار امر مستغنى عنه بالنسبة الى التركيب والوجه الاول يدل على ان اعتبار المطلق يستلزم
دخول بعض افراد المركب في حد المفرد فهذا الوجه يفيد الاولية والوجه الاول يفيد الوجوب **قوله** ثم يحتاج
في ضربك وغلامى الى التأويل المذكور الظاهر انه لم يحتج فيهما ايضا الى التأويل لو قيل انه مخبر عنهما
في مثل الكلمة علم وضربى زيدا **قوله** ولو قيل اللفظ المفرد اما ان لا يصلح معناه لان يخبر به وحده لا يقال اذا قيل
اللفظ المفرد اما ان لا يصلح لان يخبر به كان معناه اما ان لا يصلح معناه لان يخبر به فان المخبر به هو المعنى
فلا خروج عن العبارتين لانا نقول اذا قيل اللفظ المفرد اما ان لا يصلح لان يخبر به كان معناه ان معنى
ذلك اللفظ معتبر من حيث اللفظ اما ان لا يصح لان يخبر به بخلاف ما اذا قيل اما ان لا يصح معناه لان
يخبر به فانه لا يقتضى ان يكون الاخبار حال كونه مستفادا من ذلك اللفظ بل سواء من ان
يستفاد منه او مما يرادفه مع **قوله** وهذا الكلام حق اقول فيه بحث فان المعنى الغير المستقل
كما لا يصح لان يخبر به وحده لا يصح ان يخبر به بالانضمام شيء آخر اليه ثم تنكشف عن ذلك بصريحه
قدس سره في مواضع من كتبه لعدم صلاحية كون الكلمة باعتبار مجموع مفهومه المركب
من الحدث المستقل والنسبة التامة غير المستقلة وعدم صلاحية كون الصفة باعتبار مجموع
معناه المركب من الذات والحدث والنسبة التقييدية الغير المستقل مخبرا بها وتعليله بان النسبة
لعدم استقلالها لا يصح لان يخبر بها ولا عنها لا وحدها ولا مع غيرها فان قلت فكيف يصح
القول بخبرية لانى لا يخبر قلت ان الارادة باعتبار مفهومها الاصلى الغير المستقل لا يصح
يخبر بها لا وحدها ولا مع غيرها لكن قد يعدل عن ذلك المفهوم الى مفهوم مستقل فيصح لان يقع جزءا من
الخبر والمخبر عنه فلان لا يخبر لا يقع جزءا من الخبر باعتبار مفهومه الاصلى الذى هو الرابطة السلبية
بل باعتبار ما يعدل اليه من معنى مستقل وكذلك سمت الحقيقة اليه وقعت لا جزاء من محمولها
وموضوعها معدولة فلينظر في هذا المقام فانه من مباحث الدقيقة الحقيقة قال الشارح ونظر
النحاة من حيث اللفظ نفسه بحث فانهم قالوا في وجه حصر الكلمة لان الكلمة لانها اما ان
تدل على معنى في نفسها الخ **قوله** في كثير من تلك العلامات الاحوال كدخول قد والسين ولحوق
تاء التأنيث الساكنة والدلالة على الزمان وكونها على صيغة الماضى والمضارع والامر **قوله** وكذلك
سماها بعضهم كلمات [illegible] وجودية اى لاجل دلالتها على الزمان كالكلمات يسمى الكلمة وأما كونها

وجودية فدلالتها على ثبوت اخبارها لاسمائها **قوله** ومن ثمة قيل اى ولاجل ان الافعال
الناقصة ممتازة عن ساير الادوات قيل اولى ان لا يعد من الادوات بل تجعل قسما رابعا **قوله** ابا لكلمة
ان يكون معناها غير تام المراد بالمعنى اعم من المطابقى والتضمنى **قوله** واما ان يتضمن الى قسمية
اولا الخ وذلك بان يقال وهو ان يصح لان يخبر به ثان دل بهيئة على زمان معين فهو الكلمة
والا فهو الاسم وان لم يصح لان يخبر به فهو الادات **قوله** واما ان يكون قسمته فقسمه بان يقال فهو
ان يصلح لان يخبر به وحده اولا الثانى الادات والاول اما ان يدل بهيئة الخ واعلم ان الكلمة
بالخبرية المسند فلا يرد فعل الامر والنهى قال الشارح والمراد بالهيئة والصيغة الهيئة الحاصلة
الخ لا يقال هذا التعريف الشيء بنفسه لانا نقول المراد بالهيئة فى الاول هو الصيغة كما فسرها
وفى الثانى هى الصورة التى اعم من الصيغة ان الصيغة هى الصورة المخصوصة الحاصلة
باعتبار التقديم والتاخير والحركات والسكنات **قوله** واعترض عليه بان دلالة الكلمة على
الزمان بالصيغة الخ الحاصل ان ما ذكرت فى تعريف الكلمة من انها بهيئتها على زمان معين
يتناول كلمات لغة العرب ولا يتناول جميع لغة كلمة العجم **قوله** وقد يقدم نظر الفن فى الالفاظ
على وجه كلى ظاهر هذه العبارة بل يشعر جزئية مباحث الالفاظ لكن المقصود ظاهره
قوله بل يقول هنا دل على ف وذلك الفعل لا بالنسبة الى كلمة واحدة فلهذا قال بل يقول
واجيب عنه بان المراد بالهيئة التى اختلف الزمان عند اختلافها هى الهيئة النوعية
مثلا ان الواضع وضع للماضى مثلا صيغا مختلفة دلت هيئتها المخصوصة التى بمنزلة الالفاظ
المرادفة على الزمان الماضى فمتى اختلف تلك الهيئات المخصوصة اختلف دلالة الوضع فلا
يرد عليه شيء وان شئت توضيح المقام وتحقيق الكلام فاستمع ما نتلو عليك وهو انه جعل
الشارح الهيئة جزءا من اللفظ وفى كلمة دالة على الزمان وشهد عليه شاهد وهو اختلاف
الزمان عند اختلاف الهيئة والاتحاد عند اتحادها فاعترض بلزوم التركيب فى الكلمة
واجاب بان المعتبر فى التركيب دلالة الاجزاء المترتبة فى السمع والمادة مع الهيئة ليست
بهذه المثابة وقد صرح المحقق فى حواشى الرضى بان الهيئة بالتفسير المذكور اى اعتبار
فمنع جزئيتها وعلى تسليم جزئيتها منع دلالتها فى الكلمة على الزمان ولا نم الشهادة المذكورة

المذكور بل لاتحاد الزمان عند اختلاف الصيغة واختلافه عند اتحادها فى بعض الصور
وجواز ان يكون للمادة دخل فى الدلالة بان يكون المجموع المادة والصورة دالة وكل
مادة اذا كانت مع تلك الهيئة المخصوصة يدلان على الزمان الماضى واذا كانت مع هيئة اخرى
معينة يدلان على الزمان الحال والاستقبال وجواز ان يكون الدال هو المادة بشرط الهيئة
على تسليم دلالتها فى الكلمة على الزمان فمنع دلالتها عليه فى جميع الكلمات وليست للمادة دخل فى الدلالة
بشهادتها وما اختلاف الزمان عند اختلاف الزمان عند اختلاف الهيئة فى صورة متحدة المادة
فلو كان للمادة دخل لما تحقق اختلاف الزمان عند اتحاد لكن يتحقق فى بعض وليس معناه ان الاستلزام
اختلاف الصيغة اختلاف الزمان يدل على ان الهيئة مستقلة كما هو ظاهر العبارة حتى يرد ان الزمان
يتحد عند اختلاف الصيغة فى بعض المواد فيحلل اختلاف الصيغة مستلزما حتى يتم شهادته لكن يرد المنع بجواز
ان يكون المجموع دالا وجواز ان يكون الدال هو المادة بشرط الهيئة وكذا منع قوله واى والصيغة ان
اتحاد الزمان عند اتحاد الصيغة اتحاد الزمان عند اتحاد الصيغة مع اختلاف المادة فى الاستقلال
باستقلالها الهيئة فى الدلالة فانها لو لم يكن مستقلة والا لكان للمادة فيها دخل يتحقق اختلاف الزمان
لكن لا يتحقق ذلك ولم يرد ان استلزام اتحاد الصيغة اتحاد الزمان يدل على الاستقلال حتى يرد عدم
الاستلزام فى المضارع فان الصيغة هناك متحدة والزمان مختلفة لكن يرد عليه المنع بجواز الصيغة
ان يكون المجموع دالا او المادة بشرط الهيئة على ان نقول معنى قوله واتحاد الزمان عند اتحاد الصيغة
سوا ان يتحقق هذه الصيغة المعينة للمضارع مثلا يستلزم زمان الحال والاستقبال ولا يختلف شيء من
الزمانين باختلاف المادة نعم يمكن ان يورد على وجه هنا كلام الشارح معارضة بان يقال
لنا شاهد ليست مستقلة فى الدلالة وهو اتحاد الزمان عند اختلافها واختلافه عند اتحادها والذى
يخطر بالبال وجمع المواد الاشكال وسوى ان الهيئة جزء والدال على الحدث والزمان فى الكلمة هو
المادة بشرط الهيئة ثم تحصيل الكلام ان لا يصلح لان يخبر به دل بالتضمن بمعاونة الهيئة العارضة
له على الزمان معين من الازمنة الثلثة فهو الكلمة فخرج من الحد ما لا يدل على الزمان وما يدل بمعاونة
الهيئة على مطلق الزمان كالزمان وما يدل على معين غير الازمنة الثلثة بالتضمن كالصبوح
والغبوق وما يدل على زمان معين من الازمنة الثلثة بالمطابقة كغدا وامس والآن ويمكن ان يقال

مثل الغد والامس لا يدلان على زمان معين من الازمنة الثلثة بالمطابقة كمفهوم الامس فان
تفسيره بالزمان المعين في تعريف مطلق الماضي وايضا الحال والاستقبال وامس كما يدل على مطلق
الماضي وكذا غدا لا يدل على مطلق الاستقبال فاعلم كما لحقته من المواضع المغلقة والمواضع المعضلة
المفصلة من هذا الكتاب الذي لم يكتم حول سرادقات وخاصة الاوحدي الواحد ممن اولي
الالباب **قوله** فالاولى ان قيل فابطل ما ذكره من ان اختلاف الزمان انما هو اختلاف حسب الحقيقة
في الصواب ان يقال انا قلنا انما ابطله هو الدليل ولا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول فان
انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم فلما لم يتحقق بطلان ما ادعاه قال فالاولى **قوله** فان قلت
يلزم من ذلك اه اي من تقسيم المص ما يصلح لان يخبر به الى ما يصلح لان عرضه اولا لا نعني انه لا يلزم
ذلك من التقسيم المص ما يصلح لان يخبر به لا ما دل بهيئته على زمان معين الى ما ولا يدل عليه في كلامه
بهذا النوع مثل **قوله** فالامور اللفظية كوقوعه مصدرا ومضافا اليه نحو زيد وصحو سار واسرار ويد
وحال كوضاربا اي مبرد اي **قوله** فعلى هذا اي على ما ذكرنا يكون الامتياز الاداة عن اخويها بقيد عدمي
الى انما قال ذلك لانه على ما ذكره المص يكون امتياز الكلمة عن اخويها بقيد بين الوجوديين في امتياز الاسم
عن الاداة بقيد وجودي وعن الكلمة بقيد عدمي اراد بالفاظ الهجاء اي اراد بالالفاظ التي من الاجزاء
اجزاء تركب كل منها من الحروف كزيد قايم وان كل واحد من اجزائه مركب من الحروف وبالحروف **قوله**
ما يقابله اي ما لا يركب من الحروف بل كل واحد منها حرف واحد كقولك ق فان كل واحد والاخر مركب الاسم
من الحروف واطلاق الحرف على كتب اللغة وارد في كلام العلماء **قوله** لان انقسام اللفظ الى الكلي والجزئي
انما هو بحسب اتصاف معناهما بالجزئية والكلية اقول ان اريد بالاتصاف بحسب نفس الامر
من اعتبار الوصف فمنع الفعل والحرف يتصف بالجزئية كما ان معنى الفاق الاسم بالكلية والجزئية
وان اريد الاتصاف المطابق للوصف كما يفهم من الكلام فلا نم ذلك بل انقسام اللفظ الى الكلي والجزئي
انما يتوقف على ان بعض افراد اللفظ معنى لا يصح بان يقال على كثيرين وان بعض الافراد الموضوع للفظ
معنى يصلح لذلك فان قلت التقسيم مم مخصص بل مشترك وذلك بان يلاحظ في بعض افراد المشترك اسم
مشترك مختص به حصر ذلك المص الى مشترك بين ذلك البعض وغيره بالجمل فهو شامل
كذلك البعض فقط فلابد في انقسام اللفظ الى الجزئي المتناول للفعل والحرف من ان يعلم عدم صلاحية

فان معناه

بكل

الانقسام

معناهما

36

ومعناهما

فصلاحية معناهما من حيث هو معناهما لا يمكن ان يحكم عليه بشيء قلت اذا انفعل معنى الفعل كما يعلم
ان معناهما مركب من حدث ونسبة معينة يعلم ايضا عدم صلاحيته للمفعولية وكذا اذا انفعل معنى
الحرف فكما يعلم ان معنى الحرف نسبة مخصوصة يعلم ان معناه ليس عدم صلاحية للمفعول فنامل
قوله فان معناه من حيث هو معناه انما قيد بالحيثية لانه اذا جعل معنى من مع للحكم لكن ذلك ليس
معناه من حيث هو معناه ثم تلك الحيثية ما يؤدي به روح الابتداء **قوله** وهذا الجميع على الحدث
مع النسبة الى الملحوظة لذلك الاعتبار مع غير مستقل بالمفهومية **قوله** كما ان معنى الحرف لا يفهم
الا بعد ذكر متعلقه المخصوصة لا يفهم معنى الفعل ايضا الا بعد ذكر فاعل معين فان معناه الحدث
مع النسبة المخصوصة الملحوظة بينهما على انها اله بملاحظتهما حفظتهما فما لم يذكر الفاعل لم يفهم معناه فلا
يكون مستقلا بالمفهومية باعتبار مجموع معناه وبالجملة فالحرف لما كان موضوعا لمعان نسبية مخصوصة
هي الات لملاحظة معان اخر وضعا عاما لم يمكن ان يقع محكوما عليه ولا محكوما به اذ لابد في كل واحد منهما
ان يكون ملحوظا بالذات ليمكن اعتبار النسبة بينه وبين غيره والاسم لما كان موضوعا لمعان ملحوظة
بالذات مستقلة بالمفهومية ولم يعتبر معها نسبة تامة امكن الحكم عليه والحكم به واما الفعل فلما اعتبر
فيه الحدث وهو معنى مستقل بالمفهومية وضم اليه النسبة الى غيره نسبة تامة وهي الة لملاحظة طرفيها
وجب ان يكون مسندا باعتبار الحدث اذ قد اعتبرت في مفهومه ذلك وضعا وان يذكر فاعله كما يحصل
تلك النسبة واما مجموع معناه فلا يصلح الحكم عليه ولا به فان قيل كما ان مجموع الفعل والفاعل نحو قام
زيد يستفاد منه نسبة غير مستقلة وطرفان ضاربة النسبة الة التعريف حالهما كذلك الصيغة نحو قايم
يستفاد له القيام ونسبة بينهما هي اله بملاحظة خطتهما فلم جاز كون الصيغة محكوما عليها
ومحكوما بها دون الفعل فالجواب ان المعتبر في الصيغة ذات ما من حيث يسند اليه الحدث فالذات
المبهمة والحدث ملحوظتان بالذات واما النسبة فهي ملحوظة لا بالذات بل انما تقييد به غير مقصودة
من العبارة فتعددت بها الذات المهملة وصار المجموع كشيء واحد فجاز ان يلاحظ فيهما تارة في جانب
الذات اصالة فيجعل محكوما عليها وتارة جانب الحدث اصالة فيجعل محكوما بها واما النسبة فيها فلا يصح
الحكم عليها ولا بها ولا بها لا وحدها ولا مع غيرها لعدم استقلالها والمعتبر في الفعل نسبة تامة تقتضي
افرادها مع طرفيها عن غيرها وعدم ارتباطها به وهي المقصودة من العبارة فلا يتصور في الفعل

ما هو نوع القضية بل سمعت وقوله مسندا باعتبار جزء معناه وهو الحدث فاعلم ذلك قوله واستشكل
في جريان هذه الانقسامات اقول تحصيل هذه التحقيق ان التقسيم مسند عن الحكم والوصف ولما كانت
هذه الصفات صفات الالفاظ والالفاظ كلها متساوية الاقدام في صحة الحكم عليها يمكن تقسيم الالفاظ
المطلق باعتبار هذه الصفات الى الاقسام المذكورة والجزئية والكلية لما كانت معاني صفات
المعاني في الكلية والاداة لا يصلح لان يوصف ويحكم عليها بشيء لا يجري فيه التقسيم والتحقيق
الذي افاده قدس سره العزيز في حواشي التجريد ان المعتبر في التقسيم انضمام امر الى المفهوم
ليتحصل به قسم فلا يكون قضية في الحقيقة في الصورة واذا قصد به الحكم فقد صرح عن حقيقة التقسيم
وصار في حكم قضية طبعية وعلى هذا التحقيق لا يلزم من عدم صلاحية الشيء للحكم عليه عدم انقسامه
فتامل قوله فان كان الاول ان كان معناه واحدا فاما ان يتشخص او اعلم ان الانقسام الى ما
يتشخص معناه الى ما لا يتشخص لا يختص بالاسم الذي يكون معناه واحدا فان الاسم الذي يكون
معناه كثيرا ينقسم ايضا الى هذين القسمين على ما سيجيء قبل معنى المضمر واسم الاشارة والموصل
متشخصة وسوى العلم واجيب عنه بانا لا نم ان معناه متشخص فان انت مثلا موضوع الحاضر مطلقا
ولذا يصح اطلاقه على كل مخاطب مذكر فان قيل لو كان معناه كليا لوجب ان يكون متواطيا او
مشككا وليس كذلك لعروض الوضع الشخصية ولكثرة من المتواطي والمشكك وليس كذلك
فالجواب انا لا نم ذلك ولا بد لذلك من دليل هذا ما ذهب اليه كثير من العلماء ولا بد ان يحمل كلام
كلام المص عليه كما هو الظ والا فيه كلامه والتحقيق ان معنى المضمر واسم الاشارة والموصل
متشخص فان انت مثلا موضوع لكل واحد من المذكورين المخاطبين بالوضع العام فان الواضع
تعقل كل واحد من تلك المعاني في ضمن مفهوم كلي ووضع اللفظ بازاء كل واحد منها فيكون تلك الاسماء
من قبيل ما يكون معناه كثيرا والفرق بينها وبين المشترك انها موضوع لمعان متعددة بوضع واحد
والمشترك وضع لها باوضاع متعددة قال الشارح وجزئيا حقيقيا عند المنطقيين كان فيه اشارة
الى ما وقع من الشارح في المتن حيث قيل فان تشخص ذلك المعنى يسمى علما فان الملائم ان يقال كما جزئيا
حقيقيا قال الشارح فانه في الواجب اتم واثبت واقوى منه في الممكن اما كونه اتم فلانه مقتضى ذاته
واما كونه اثبت فلاستحالة زواله نظرا الى ذاته واما كونه واما كونه اقوى فلانه اتم واثبت قال الشارح

قال الشارح

والتشكيك بالتقدم والتاخر اعلم ان التقديم المعتبر في هذا التشكيك هو التقديم بالذات
ولا بعد في التقديم الزماني كما في افراد الانسان لرجوعه الى اجزاء الزمان الى الحصول معناه في افراده
تامل قال الشارح قبل حصوله في الممكن لكونه علة للممكنات قال الشارح بل كان وضعه لتلك المعاني على
التسوية قال المص في شرح الملخص الواضح ان وضع اللفظ بازاء كل واحد من تلك المعاني على التسوية فهو
المشترك سواء كانت كلها من لغة واحدة او من لغات مختلفة معناه ان اللفظ الواحد اذا كان له معان
كثيرة يقال له المشترك سواء كان وضعه لتلك المعاني من واضع واحد اذ واحد كالعين فانها موضوعة
في اللغة العربية لمعان كثيرة ثم وضعه واضع آخر في لغة اخرى بازاء معنى آخر كالبر فانه موضوع في
العربية لمعنى وفي التركي لاخر قال الشارح فهو المشترك اي بالنسبة الى الجميع اذ بالنسبة الى كل
واحد يسمى حلالا قال الشارح فانها موضوعة للباصرة والآلة النظار يقال يعبر عنها الماء فانها لا يوضع
لكنها قال الشارح فاما ان يترك استعماله في المعنى الاول اي بطريق الحقيقة بالنسبة الى حكم الوضع والاصطلاح
فان المنقولات بالنسبة الى معانيها الثانية يكون حقيقة عند الناقل ومجازا عند اهل الوضع الاول وبالعكس
الى معانيها الاولى وبالعكس فلا يرد ان القبلة قد يستعمل في معناها الاول والدعاء فتامل قال
الشارح من الخيل والبغال والحمير هذا بيان لما هو المقصود لا بيان ذات قوائم الاربع فانها لا يختص
فيها ولو ترك قوله الى ذوات قوائم الاربع لكان اولى قوله اولى ان يقال للحركة حول الشيء في كلام الشارح
شارح من وجهين احدهما تعميم الحركة وثانيهما التخصيص بالشكل وكذا لو قال فانه للحركة حول الشكل
قوله وتكتب التاء للنعت ان الفعيل اذا كان بمعنى المفهوم يستوي فيه المذكر والمؤنث فلا بد من
التاويل في لفظ الحقيقة فقد اول بوجهين احدهما التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية فان قيل الذي استوى
فيه المذكر والمؤنث اذا نقل من الوصفية التي علامتها العرض التاء الى الاسمية الحق بها فيه التاء للدلالة
على عدم بقاء المعنى الوضعي وثانيهما ان ذلك المعنى الفعيل اذا كان جاريا على موصوف مؤنث غير
مذكور لا بد من التاء فيجعل لفظ الحقيقة في الاصل جارية على موصوف مؤنث غير مذكور قال الشارح
وفاسد لان الترادف هو التلاقي في المفهوم الحاوي على تقدير تسليم اتحادهما بحسب الذات لا يتحقق الترادف
بينهما لان الترادف هو اتحاد الترادف هو اتحاد في المفهوم لا الاتحاد في المفهوم لا الاتحاد في الدلالة
مع ان النوع والعضو لا يتحدان لصدق على ما لا يصدق عليه الخيج كذا سيف والصارم

يصدق البعض على ما لا يصدق عليه العبارة وهو والاتحاد في الذات هنا هو لا يعيد في وكل
واحد منها الا ما يصدق عليه الآخر والدليل على ذلك جعل الاتحاد بحسب الذات منشاء الطرح في
متساويين فقط تأمل **قوله** اذ فيه نوع تشبيه ولذا قال الاظهر ان يجعل صحة السكوت تفسيرا
الفايدة تامة ويمكن ان يقال ايضا قيد الغير مقيدة اي كما في قوله يفيد فايدة تامة نوع ابهام
لا بطالة الفايدة الجديدة كما كذلك في قوله يصح السكوت عليه نوع ابهام لا بطالة ان لا يبقى
للمخاطب انتظار اصلا ولا يبعد جعل قوله لا يكون مستتبعا لنسبة الفوائد يفيد فايدة تامة فلا يحال
لتوهم ان المراد بالفايدة التامة لدى المطالب الفايدة الجديدة وفي ركن قوله يفيد فايدة
تامة لطالب الدلالة اللفظ على ان المقصود من المركب التام افادة النسبة التامة التي لا يحصل من غير
ترديد **قوله** اما اذا فسر الصدق بمطابقة النسبة الايقاعية الخ فيل الصدق مطابقة الحكم للواقع
والحكم والكذب عدم مطابقته له فان المحقق التفتازاني يراد بالحكم هنا الوقوع واللاوقوع واعترض
عليه بانه لا بد في المطابقة من الامرين واذا كان الحكم بمعنى الوقوع لم يتحقق
الامران يلزم مطابقة الشيء لنفسه فالمراد بالحكم هنا الايقاع فالصدق مطابقة الايقاع لما هو الواقع
واجيب بان الوقوع المدرك غير الوقوع بحسب نفس الامر فان قد ندرك ان زيدا كاتب مع انه ليس
بكاتب في الواقع فلا يلزم مطابقة الشيء لنفسه فالمراد بالنسبة الايقاعية هنا الوقوع واللاوقوع ان حمل
بالنسبة الايقاعية على الوقوع الخ ان يجعل مطابقة الوقوع الذي هو جزء الخبر لنفسه فاولى
من جعل مطابقة الايقاع الذي هو خارج عن ماهية منشاء لصدقه مثل **قوله** فيل عليه كيف يصح ادراجه
في النسبة الخ امنع وقوله واجب اثبات للمقدمة الممنوعة وحاصله انه مندرج تحت النسبة لا يدل على طلب
طلب الفعل بالوضع على طلب الفهم الذي ليس بفعل وقوله لعل الكل لا يقول الخ منع للمقدمة المذكورة من قوله لكنه
لا يدل بالوضع على طلب الفعل وحاصله هو انا لا نم قولكم انه لا يدل بالوضع على طلب الفعل وحاصله
سلمنا لكن قولكم انه دل بالوضع على طلب الفهم قلنا لا يدل على المدعى لان الفهم لغة فعل على انا لا نم انه يدل
على طلب الفهم بل دل على طلب التفهيم الذي هو فعل بحسب الحقيقة فافهم **قوله** بل هو انفعال
وكيف يصح هو انفعال الانفعال ان كان عبارة عن الحصول بالحاصل **قوله** المتبادر من الالفاظ
بعين نفس الحصول وكيف ان كان عبارة
معلمها معانيها المفهومة بحسب اللغة لا بد من اعتبار معانيها المفهومة بحسب العرف الا لم يكن مثل اخم

ويلزم

واعلم اجز **قوله** فيصدق على الاستفهام انه يدل بالوضع على طلب الفعل فالفعل في فعل
المصدر فان دل على طلب الفعل اعم من فعل الجوارح او فعل القلب **قوله** فان قلت يتضح ان المعمولة
من قبله لكن لا يدل بالوضع الا على الجواب بعض اجابي بمعنى فهمك الاستفهام غير دال على طلب الفعل
من افعال الجوارح ولكن ما لا يدل على طلب ذلك فهو التنبيه لا يكون مخرجا منه بانه صحيح لانه يلزم
منه امر باطل وهو خروج مثل فهمني وعلمني عن تعريف الامر **قوله** والامر في ذلك سهل قيل اي الامر المختلف
بين المعنى اللغوي وبين المعنى الاصطلاحي سهل والظاهر معناه ان الامر في كون المناقشة غير مرعية
الى ضبط المقصود سهل **قوله** ويمكن احترازه عنه لما قيل تحقيق كف نفسك النهي يطلب به فعل
وهو الكف فيبطل التعريفان طردا وعكسا وقد وجه بان المراد بالكف عما هو ماخذ الاشتقاق
بان المطلوب بلا تضرب مثلا هو الكف عن الضرب والمطلوب بلا تكف هو الكف عن الكف الذي هو ماخذ الاشتقاق
والمطلوب بالامر فعل غير كف عما هو ماخذ الاشتقاق فان اكفف مثلا لا يطلب به الكف عن الكف
فلا يخرج نحو اكفف عن تعريف الامر ولا يدخل تحت النهي **قوله** والمطلوب من النهي اما فعل فقط
على رأي من يقول ان المطلوب بالنهي هو الكف **قوله** او فعله مع عدمه على رأي من يقول ان المطلوب
بالنهي عدم الفعل **قوله** فالاولى ان يقال ملخص ما ذكره قدس سره هو ان المقصود بالاستفهام الفهم
من حيث هو فانه حصول التصور والتصديق ولما لم يتحقق الفهم بدون التفهيم الذي هو فعل
المخاطب يكون ذلك ايضا مقصودا لكن لا من حيث هو بل من حيث يحصل منه الفهم ومن نحو علمني
وفهمني التفهيم الذي هو فعل المخاطب كما في سائر امثلة الامر فان المقصود من اضرب هو الضرب
ويقصد به الفهم ايضا لكن من حيث يحصل من التفهيم فلا بد في تعريف الاستفهام من قيد الحيثية ليخرج
نحو علمني ولا بد في تعريف الامر منه ليخرج الاستفهام عنه ويمكن ان يقال حاصله ان المقصود من الاستفهام
الفهم من حيث هو فهم الا مع قطع النظر عن خصوصية التفهيم الحاصل هو منه ومن نحو علمني وفهمني
المقصود التفهيم من حيث هو الفهم ايضا مقصود لكن من حيث يحصل من التفهيم المقصود فعلى هذا
لا بد في تعريف الاستفهام من قيد الحيثية دون تعريف الامر وهذا اقرب الى الصواب واليق
بعبارة الكتاب واعلم ان المقصود المراد بالخارج في قوله حصول شيء في الخارج خارج
ذهن المتكلم لئلا ينتقض بمثل اعلم وافهم قال الشريف الكلام هو الصورة الذهنية اعلم ان الصورة

الذهنية كما يطلق على كيفية تحصل في العقل هي مرآة لمشاهدة ذي الصورة كما يطلق ايضا على المعلوم
المتميز بواسطة تلك الصورة في الذهن وهو المسمى الصورة الذهنية التي تنقسم الى الكلي الذي لا يمنع
نفس تصوره عن وقوع الشركة والى الجزئي الذي يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة هو المعنى الثاني
وهي من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يفهم من اللفظ يسمى مفهوما وفي التعريف
نظر لانه قد اخذ الوضع في تعريف المعنى وقد فسر سابقا بجعل اللفظ بازاء المعنى ويمكن ان يراد به المعنى
اللغوي والمراد من قوله من حيث وضع بازائها الالفاظ ما يكون للوضع دخل في فهمه ليشمل المعنى
التضمني والالتزامي **قوله** وذلك انما يكون بالوضع قيل اشارة الى جواب دخل مقدر كانه قيل لم لا
يطلق المعنى الا على الصور الذهنية التي يقصد باللفظ فوجب ان يقول الشارح موضع قوله من حيث وضع
بازائها الالفاظ من حيث يقصد باللفظ وحاصل الجواب ان القصد لا يكون الا بالوضع فان الدلالة
منحصرة في الدلالة الطبيعية والعقلية لما لم يكونا معتبرين لم يكن ما يستفاد من تلك الالفاظ مقصودا
بتلك الالفاظ فلما كان الوضع لازما مساويا للقصد قال الشارح من حيث وضع الخ وطعن
ان قوله قد يسمى المعنى اما متعلق كما هو الظاهر الخ الى دفع شبهة هي ان يقال ما يفهم من الالفاظ
الدالة بالطبع والعقل يخرج عن تعريف المعنى وحاصل الدفع هو ان المعنى لا يطلق الا على ما يفهم من الالفاظ
الدالة بالوضع لان القصد الداخل في مفهوم المعنى اللغوي معتبر في مفهوم المعنى الاصطلاحي ولا قصد
فيما يفهم من الدال بالطبع والعقل تامل قال الشارح فان عبر عنه بالفاظ مفردة الخ توضيح هذا الكلام
هو ان الافراد اذا وقع صفة للمعنى فقد يراد به البسيط وجعل المص ههنا الافراد صفة للمعنى وليس المراد
به ما يكون بسيطا فنبه الشارح بقوله فان عبر عنه بالفاظ مفردة الخ على ان الافراد ههنا ليس صفة
للمعنى اصالة بل اتصاف المعنى به بسبب اتصاف اللفظ الدال عليه فلا يكون المعنى المفرد ما يكون
بسيطا لا جزء له بل ما يكون جزء لفظه لا يدل على جزئه ان قيل ان الفصل الثالث ايضا في المعاني المفردة
فلا وجه للتخصيص بهذا الفصل فنقول ما يذكر في الفصل الثالث لا يتوقف عليه القول الشارح بل هو
التتمة للفصل الثاني اذ المذكور فيه تقسيم الكلي الى الاقسام الستة ثم تقسيمه الثلثة الطبعي والمنطقي والعقلي
ثم بيان النسب الاربع بين الكليات ثم بيان ان الجزئي يطلق ايضا على معنى آخر وكذا النوع يطلق على معنى
آخر وبيان مراتب النوع والجنس واقسام المقول في جواب ما هو وذكر احكام الفصل بالنسبة الى النوع

الثلثة وجه

اي اقسام يعم

والجنس

والجنس وكانه اختار المص المقاصد المخصوصة ان المقام يقتضي الكل للتنبيه في اول الامر على انه تحت
هذا الفصل على كل واحد من الكلي المذكورة خصوصية لا على معنى شامل لهما فاعلم ذلك قال الشارح وهو
الحاصل في العقل اي من شأنه ان يحصل سواء حصل بالفعل اولا فاندفع ما قيل من ان كلامه ان المنقسم الى
الكلي والجزئي هو الحاصل في العقل من حيث وضع بازائه الالفاظ فان هذا الوضع الفصل كما صرح به المص
في المعاني المفردة وقد فسر الشارح بما اشتهر فيه ولقائل ان يقول في اتصاف الحاصل في العقل بالكلية
والجزئية لا يلاحظ الوضع اصلا فكيف لما فسر المفهوم بالحاصل في العقل فكيف ينقسم الى الكلي والجزئي
لا يحصل الا في الدلالات والتحقيق ان الصور كلها مرتسمة في العقل لان مدرك الاشياء ليس الا
العقل الا ان ادراكه للجزئيات الجسمانية بواسطة وسائلنا في ارتسام الصورة فيه **قوله** والجزئي الذي يمتنع
قيل لو كانت الجزئية استحالة فرض الشركة ما صدق قولنا لو كان زيد مشتركا بين كثيرين لكان كليا والتالي
بط فالمقدم مثله فالجواب ان المراد باستحالة فرض الشركة فيه انه اذا تعقل يمنع العقل من ان يجعله مشتركا
ولغير مطابقة الكثيرين فان يعقله ليس الا مع الشخصية المانعة من فرض الاشتراك ولذلك قيل فرض الاشتراك
الجزئي فرض محال واما معنى قولنا لو كان زيد مشتركا بين كثيرين لكان كليا هو انه لو امكن فرض الاشتراكه
بين كثيرين بالمعنى الذي ذكرنا لكان كليا ولا يلزم من الامكان فرض الاشتراك فيه بل فرض امكان فرض
الاشتراك فتامل قال الشارح لانه اما ان يكون نفس تصور اي من حيث انه متصور اخرجت بهذه العبارة
كونهما ادل على المقصود وسواء مناط الكلية والجزئية هو الوجود العقلي قال الشارح فان الهدية اذا حصل
مفهومها الطائر يقال اذا حصلت من غير ذكر مفهومها وكذا في قولك الانسان فانه اذا حصل مفهومه
قال الشارح فان لم يمتنع الشركة من حيث انه متصور فهو الكلي اعلم ان المراد بالشركة بين كثيرين مطابقة
الحاصل في العقل لكثيرين ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا رأينا
زيدا وجردناه من مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا رأينا
بعد ذلك خالدا لو جردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر كان حصول تلك الصورة
من خالد دون عمرو زيد قال الشارح وانما قيد بنفس التصور لان من الكليات ما المفهوم الممتنع
الشركة انه لا قيل للتقييد بالتصور على ما في بعض النسخ وحاصله ح انه لو قيل الجزئي ما لا يمنع عن الشركة
يتوهم ان المقصود ما لا يمنع بحسب نفس الامر فيدخل مفهوم واجب الوجود في حد الجزئي ولو قيل ما لا يمنع
تصوره عن الشركة لئلا يتوهم ان المقصود امتناع الاشتراك بحسب التحقق وللحصول في العقل سواء

فلاح

لو احظ معه شيء آخر لم يلزم وجود مفهوم واجب الوجود في حد الجزئي اذا لوحظ معه برهان التوحيد فان العقل ح لا يمكنه فرض اشتراكه بحسب **قوله** علم ان المراد منعه اي منع المفهوم في العقل **قوله** اي منع العقل اي منع المفهوم العقل من ان يحمل العقل ذلك المفهوم مشتركا والمنع منه ذلك اي منع ذلك المفهوم منه اي من الاشتراك قال الش رح ولكل من الكليات العرضية قبل ايراد اجمالا بحث الكلي خفاء اذا الكلي لا منع تصوره عن الشركة والتصور هو حصول صورة الشي في العقل فلو كانت كليات لكانت اشيا والذي يحل الاشكال هو ان يقال الشي الماجود في تعريف التصور بالمعنى اللغوي الشامل للموجود والمعدوم وللاشي وللاوجود فافهم **قوله** وان كل ما يعبر عنه في شرح الط ان يقال فان كل ما في الخارج فهو شي في الخارج وكل ما في الذهن فهو شي في الذهن ضرورة **قوله** واما الثلثة الباقية ان قيل ان اريد ان الثلثة الباقية اجزاء لجميع جزئياتها فهو ممنوع فان من الفصل المقسم للجنس جزئي له وليس للجنس جزء له وان اريد انها اجزاء لها في الجملة فالعرض العام والخاصة ح ان تخصيصهما فقوله غالبا لا يكون صحيحا واجيب بان المعتبر في الكليات افرادها الحقيقية على ما سيجيئ والحصص افراد اعتبارية فانه اذا اخذت من حيث ذواتها كانت عين الشي واذا اعتبرت مع غيرها بامور خارجة كانت افرادا فطلب هذا الاشياء اقول ان الثلثة الباقية اجزاء جزئيها او فصل الجنس لا يكون من جزئيات الجنس من حيث هو جنس فانه عرض عام بالنسبة الى الفصل **قوله** فهي يقابل الكلية يقابل العدم والملكة ان قيل لا بد هناك من موضع قابل لكل الملكة والعدم كالعلم والجاهل فان الجاهل عدم العلم عما من شانه العلم وليس من شان ما لا يمنع من الشركة المنع عن الشركة فلا يكون بين الكلية والجزئية الحقيقية التقابل المذكور فالجواب ان المعتبر موضوع قابل لشخصه او نوعه او جنسه ومن شان جنس الكلي ان يكون مانعا فان الجنسية هو المفهوم فهو قد يمنع الشركة اذا تحقق في ضمن الجزئي **قوله** فالاولى ان يذكر وجه التسمية في الكلي والجزئي الاضافي ثم يقال وانما سمي الحقيقي ايضا جزئيا لانه اخص من الجزئي الاضافي في هذا انه يح اي لو كانت الكلية الحقيقية الخ هي صلاحية فرض الشتراك بين كثيرين امرا اضافيا كما قال بعضهم اما اذا لم يكن كذلك كما سيصرح به قدس سره فالاولى ان يذكر وجه التسمية الى الكلي الكلي الاضافي والجزئي الاضافي ثم يقال وانما سمي الكلي

40

الحقيقي كليا لانه اعم من الكلي الاضافي فاطلق اسم الخاص على العام وانما سمي الجزئي جزئيا لانه اخص من الاضافي فاطلق اسم العام على الخاص ويمكن ان يقال لا تكلف في نقل اللفظ عن المعنى اللغوي الى المفهوم الاصطلاحي مناسبة المعنى اللغوي مع بعض افراد المعنى الاصطلاحي ولا شك ان المذكور ههنا الكلي الحقيقي والجزئي الحقيقي والكلي الاضافي من افراد الكلي الحقيقي فلا حاجة في ذلك التعليل ايضا الى ان يقال ان الكلي الحقيقي فاطلق اسم الخاص على العام وقيل الاولى ان يقال ان الكلي جزء للجزئي غالبا فيكون الجزئي كلا والكلي جزءا والكلي له نسبة لا اجزائه لكونه مركبا منها والاجزاء لها نسبة الى الكل لكونها اجزاء له فالكلي جزئي لكونه منسوبا الى الجزء والجزء كلي لكونه منسوبا الى الكل قال الشارح واما الالفاظ فقد يسمى كلية وجزئية الخ فهما للتانيث لا للمصدرية تامل قال الشارح قد عرفت ان الغرض من وضع هذه المقالة الخ ملخصه انك قد عرفت مما ذكر من ان المقالة الاولى في المفردات الموصلات ان الغرض من وضع هذه المقالة معرفة كيفية اكتساب المجهولات التصورية فلا بحث فيها الا عما له دخل في ذلك الاكتساب والجزئيات لا دخل لها فيه فلا بحث في تلك المقالة عنها بل نقول لما كان المنطق آلة الاكتساب المعلوم ولا بحث في العلوم عنها صار المنطق مقصورا على بيان تلك الكليات وانما لا بحث في العلوم عنها لان المقصود من العلوم معرفة الاحوال العارضة التي تبقى ببقاء النفس المسماة بالاثار المطلوبة واحوال الجزئي من حيث هو جزئي متغيرة متبدلة له فلا بحث عنه فيها وايضا الجزئيات غير منضبطة لكثرتها وعدم انحصارها في عدد فلا يحصل النفس الانسانية بتحصيلها فلا بحث عنها قيل عليه ليس كل الجزئيات متغيرة متبدلة وانما المعتبر هو الكائن الفاسد واما الجزئيات المجردة فلا يعتبر اصلا ويبحث عنها في العلوم اقول ويتجه عليه ايضا ان المقصود عد العارض بواسطة الجزئي الاعم من الاعراض الذاتية فيمكن ان يبحث عن الجزئي بان يحمل عليه العارض بواسطة جزء الاعم مثلا يبحث من زيد بان يحمل عليه الاحوال العارضة له بواسطة الانسانية والحيوانية وهو متغير وان عدم انضباط الجزئيات يدل على انه لا يبحث عن جميع الجزئيات ولا يدل على انه لا يبحث عن بعض الجزئيات ولو حمل قوله وعدم انضباطها على عدم الانضباط الاول كما هو الظ توجه الخ **قوله** الجزئيات متغيرة متبدلة الخ اي لما كانت الجزئيات متغيرة متبدلة فتعذر معرفتها على وجه تطابق الواقع **قوله** قلت ما ذكر ههنا للتصوير المفهوم الجزئي الحقيقي ازاد في التصوير

متغير

الاحوال صح

عد

ليس كذا اذ البحث بيان احوال الشيء واحكامه لابيان مفهومه وقد يقال على تقدير تسليم ذلك

فلا يلزم انه يبحث عن الجزئي فان مفهوم الجزئي كلي قال الشارح وربما يقال الذاتي على ما ليس بخارج

قال المص في شرح الملخص ذهب الشيخ في الشفاء الى ان الكلي اما ذاتي واما عرضي وفسر الذاتي بما

لا يكون خارجا عن الماهية وجزئها والامام منع ذلك واحتج عليه بان نفس الماهية لو كانت ذاتيا فلا

اما ان يكون ذاتيا لنفسه او لغيره والاول محال لان الذاتي منسوب الى الذات والشيء الواحد لا يكون

منسوبا ومنسوبا اليه والثاني ايضا محال لان الذي يكون الماهية ذاتيا له لابد ان يكون مركبا منه

ومن غيره ولو كان كذلك يكون الماهية احد اجزاء ذلك المركب ونحن لا نكون نفس الماهية لان

جزء المركب لا يكون نفسه واجيب باختيار الشق الثاني فقوله يكون احد اجزائه فلا يكون الماهية تمام ماهيته

قيل عليه ان عنى انه ليس تمام الماهية النوعية ممنوع وان عنى انه ليس تمام الحقيقة الشخصية فمسلم

لان العرضيات مثل كونه طويلا او قصيرا داخلة في الشخص من حيث تشخص وخارجة عن الماهية النوعية

ولكن لا يلزم من ذلك لان لا يكون نفس الماهية لان المراد بالماهية الماهية النوعية على انا نقول

ذلك انما هو بحسب اصطلاح المنطق وهو ما لا يكون خارجا عن الماهية لا بحسب اللغة قال الشارح

فان كان متعدد الاشخاص فهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معا

فان قيل ان مقولية ذلك النوع في جواب ما هو بحسب الشركة ومقوليته بحسب الخصوصية

ليستا في زمان واحد فكيف يصح قوله معا فالجواب ان المراد ثبوت ما بين النص اعني كونه

بحسب يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة وكونه بحيث يكون مقولا في جواب ما هو بحسب

الخصوصية لذلك النوع في زمان واحد لان المقولين في زمان واحد وقد توجه بان المراد بالمقولية

على ما حقق ههنا صلاحيته فرض المقولية الآن هذا الجواب لا يلائم على هذا التوجيه كلام المص فان

المراد بالمقولية على ما صرح به بالمقولية بالفعل تامل قال الشارح فان كان سؤالا عن شيء

واحد كان طالبا لتمام الماهية المختصة يرد عليه ان النوع اذا كان متعدد الاشخاص وكان

السؤال عن شيء واحد لا يكون السؤال عن الماهية المختصة فان الماهية الانسانية

مثلا لا يختص بزيد وجاز ان يقال ان الباء قد يدخل على المخصوص كما في عبارة الكافية واختص بواو

كتحقيق ان الاختصاص في امثال هذه المواضع يستعمل بطريق المجاز واريد به الامتياز

فمعنى الماهية

41

فمعنى الماهية المختصة به الماهية الممتازة عن الماهيات بسبب هذا الفرد ويحصل مفهوم عبارة الكافية

ان لفظ متعدد وضع المشتركة بينه وبين المنادى يمتاز عن المنادى بسبب لفظه واو لا يبعد ان يقال

ان الاختصاص باعتبار السؤال فان السؤال عن ماهية الشيء الواحد مع قطع النظر عن اشتراك شيء

آخر معه في ذلك قوله وبهذا القيد يخرج الجنس مطلقا كما ذكره ويخرج العرض العام ايضا مطلقا اي سواء

كان عرضا عاما للنوع كالماشي او للجنس كالماشي ويحتمل هذا الكلام ان قوله منتفقين بالحقايق وان كان

يخرج العرض العام والفصول البعيدة وخواص الاجناس ايضا لكن قيد الاخير يخرج الفصول

والخواص مطلقا فاسناد اخراجها اليه كما فعله الشارح اولى واما العرض العام فاسناد

اخراجه اليه ليس الا رعاية ادراجه مع الى صلة المشتركة اياه في العرضية في سلك الاخراج بقيد واحد

قوله فقد قيل اسناده الى الاول اولى وجه الاولوية لخروج الاولى بالبعيد الاول وادراجه مع الجنس

المشارك اياه في المقولية على كثيرين مختلفين بالحقايق في كل الاخراج بقيد واحد قوله لا في جواب

اي شيء لانه ليس بمميز اذ هو عرض عام له قيل عليه ان المقول في جواب اي شيء هو المميز في الجملة ولا شك

ان العرض العام مميز في الجملة فينبغي ان يقع في جواب اي شيء هو كما يقع الفصل البعيد والتحقيق ان

العرض العام من حيث انه عرض عام لا يميز اصلا فان المعتبر فيه العموم المنافي للخصوص الذي لابد منه

في التمييز فالماشي مثلا من حيث انه خاصة اضافية يميز الماهية في الجملة فافهم قوله فيكون المقول

على كثيرين بعض الكلي فيخرج عنه اعترض عليه بعض الاذكياء بانه لو كان المقول على كثيرين بعض

الكلي لا ينتقض تعريف النوع بالعرض العام والجنس فان الماشي مثلا يمكن للعقل فرض صدقه

صدقه على كثيرين متفقين في الحقيقة في جواب ما هو وكذا الحيوان بل ينتقض تعريف كل واحد

من الكليات بالكليات الاخر وانا اقول لا يستحيل في كون مفهوم واحد نوعا او غيرها باعتبارين

مختلفين بل يمكن كون مفهوم واحد موضوعا للكليات الخمس باعتبارات مختلفة كالحساس

فانه فصل للحيوان وجنس للسميع والبصير ونوع لحقيقة اعني هذا الكلي وذلك الحاس وخاصة

للجسم وعرض عام للضاحك فمفهوم الماشي من حيث يصلح للمقولية بحسب الوضع على كثيرين مختلفين

بالحقيقة قولا عرضيا عرض عام ومن حيث يصلح للمقولية بحسب العرض على كثيرين متفقين بالحقيقة

في جواب ما هو نوع ولذلك قيل لولا الاعتبارات لبطل التعريفات فاعلم ذلك فانه من مطارح الاذكياء

كم

وعرض عام لا يميزه اصلا لانه من حيث انه عرض

وعرضا عاما باعتبار

معروضا

للضاحك

الا ربعة وهو اخص الفضلاء **قوله** ولا يخفى ان نقل الجنس في الكلى بمعنى ال[illegible] خروج عن المقولات
عن اقسام الكلى لا يقدح في حصر الكلى في اقسام الخمسة فان المعتبر في الكلى الذى هو احد اقسام
الاقسام الخمسة كونه موجودا في الخارج ولو في ضمن فرد المفهومات الكثيرة ليس كذلك فتخرج بالتخصيص
بالنوع الخارجي **قال الشارح** اما ثانيا فلان في جواب ما هو بحسب الخصوصية فهو لا يراد اذ ان
ان القوم قد صرحوا بان الكلى المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية لا يكون الا الحد حيث قالوا
الكلى المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة فهو الحد بالنسبة الى المحدود او بحسب الشركة
المحضة فهو الجنس بالنسبة الى الانواع او بحسب الشركة والخصوصية معا فهو النوع بالنسبة الى الافراد
وقد جعل بعض المص من اقسام النوع ما يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الخصوصية
المحضة **قال الشارح** الكلى هو جزء الماهية منحصر في جنس الماهية وفصلها قيل عليه كيف يتصور
كون الكلى جزء الجزئيات وهو محمول عليها بالمواطاة والجزئي محمول على كله فلا بد من الحمل من الاتحاد
بينهما والجواب ان المعتبر في الحمل هو الاتحاد في الخارج وهذا لا ينافي التغاير في العقل بل
لا بد فيه من هذا التغاير فان الحمل هو اتحاد متغايرين ذهنا في الخارج تحقيقا او موهوما وتوضيحه
ان الجزء متقدم على كله حيث يكون جزءا له فان كان جزءا في الخارج يتقدم عليه في الخارج وان كان
في العقل يتقدم عليه في العقل والكلى جزء الجزئيات فهو متقدم عليها ومغاير لها في العقل وهو
لا ينافي الحمل فليتأمل **قال الشارح** مستدركا بان الشيخ الرئيس نقل الاثارات لفظ الكلى
في تعريف الجنس ورسمه بانه كلى محمول على اشياء مختلفة بالحقائق في جواب ما هو وقال الامام
هذه الزيادة غير محتاج اليها لان لفظ المحمول على الاشياء كالمرادف له وقال المص فيه نظر
لانا لا نسلم ان لفظ المحمول على الاشياء كالمرادف للكلى والكلى اعم من المحمول على الاشياء لجواز
وجود كلى ليس له فرد غير محمول على الاشياء بان لا يكون محمولا الا على واحد فقط قول الشارح
ويخرج بالكثيرين الجزئي لا يلائم ما ذهب اليه المص من ان الكلى محمول الا على واحد فهو زايد
في تعريف فان الجزئي لا يندرج تحت الكلى المقول الذى هو الجنس حتى يخرج بقوله على كثيرين
وان كان مندرجا تحت المقول على مذهب المص الا ان كلام الشارح مبني على التحقيق
الذى ذهب اليه الامام من ان الكلى زايد فافهم **قال الشارح** والمقول على كثيرين جنسه

للخمسة قد يقال المقول على كثيرين انما يكون جنسا لها ان لو كان صادقا على كل واحد منها وليس كذلك
فان الانواع المنحصرة وجودها في شخص منها لا يصدق على كثيرين على مذهب المص والجواب ان ذلك
مبني على ما حقق من ان كل نوع فهو مقول على كثيرين جنسا للخمسة وكان الجنس احد انواعه فيكون في كونه
المقول على كثيرين جنس الخمسة على الجنس وهو المقول على كثيرين فالجواب عن الالزام امتناع حمل النوع
على الجنس وانما يمتنع ذلك اذا لو كان حملا بحسب الذات وههنا ليس كذلك لان المقول على كثيرين
فالجواب انما الالزام المقول على عرض له كونه جنسا للامور الخمسة وتوضيحه ان المقول على كثيرين باعتبار
اعتبار مفهومه جنس للجنس فان كل جنس يصدق عليه انه مقول على كثيرين وباعتبار عارض
وهو كونه جنسا للامور الخمسة نوع للجنس ولا امتناع في كون مفهوم جنسا باعتبار ذاته ونوعا
باعتبار عارضه تأمل **قوله** وحمله على غيرها بما يمتنع قال الاستاد المحقق قدس سره يدفع هذا
القول صحة قولنا لزم في بعض الانسان اذا المخصوص بالحمل امتناع حمل الجزئي مطلقا وان اريد به عدم
صحة فلا ذلك اذ لا مانع من حمل الجزئي على الكلى وان التغاير الذهني والاتحاد الخارجي المعتبر في الحمل
يتحقق هناك هذا وقد قال المص في شرح الملخص المحمول اذا كان شخصا معنا استحال دخول
السور مثل كل وبعض الذين هما بحسب الجزئيات عليه لان الشخص لا جزئيات له لكن يمكن ادخال
السور الذى بحسب الاجزاء عليه كما يقال زيد كل زيد هذه الاعضاء **قوله** ولا فلا حمل بحسب المعنى
المفهوم من ضمن سواء حمل الشيء على نفسه لا يتصور قطعا لكن لا يلزم من ان يراد بزيد ذلك
الشخص حمل الشيء فان هذا موضوعه لكل ما يصدق عليه المشار اليه المركب مما وضعت له ويراد بها
هو ذلك الشخص من حيث انه مشار اليه بالاشارة الجزئية ولفظ يراد به ذلك الشخص من غير
اعتبار تلك النسبة وهذا القدر من التغاير كاف للحمل **قوله** ولا يخفى عليك ان فيه اشارة الى دفع ما قيل
على الشارح من ان الترتيب بين الكليات ليس بوضع القوم بل حاصل بطبائع تلك الامور
فلا يصح قول القوم تحصيل كلام الشارح على ما اشار اليه في الحاشية ان القوم
قد بينوا الاجناس والانواع المخصوصة المترتبة مع تبيينها لهم التمثيل بتلك الكليات المخصوصة
المترتبة اذا ارادوا ببيان ترتيب الكليات التسهيل على المتعلم فقوله فوضعوا الانسان والحيوان
لا معنا فاثبتوا ان الانسان كلى فوقه كلى آخر هو الحيوان وفوقه كلى آخر هو الجسم النامي **قوله**

والغايطة معرفة مراتب البعد اذا اردنا ان نعرف مراتب البعد في الجسم مثلا لابد ان يعتبر عدد الاجوبة الشاملة لجميع المشاركات فيه وهو الحيوان والنباتات فيه وهو الحيوان والجمادات اعني الحيوان والجسم النامي والجسم فاذا انتقص منه واحد فما بقي فهو مرتبة البعد فيكون الجسم بعيدا بمرتبتين

قوله واعلم ان الجسم النامي جنس بعيد للانسان محصله ان الاجناس البعيد للماهية كل منها جنس قريب للجنس الذي يندرج تحته بلا واسطة فالجسم النامي جنس قريب للجسم الحيوان والجسم جنس قريب للجسم النامي والجوهر جنس قريب للجسم **قوله** والحاصل ان الاخص من وجه لا اولا ولا بعد ان يندرج في كل منهما بان يندرج في الاول باعتبار الخصوص وفي الثاني باعتبار المفهوم

قوله ما قيل عليه انه يمكن ايراد هذا السوال بوجه آخر بان يقال الاعتبة لا يتوقف على تحقق بعض تمام المشترك في نوع آخر بل يتحقق الاعتبة بان يصدق هذا البعض على عام المشترك ولا يصدق تمام المشترك على نفسه **لصرف** لصدقه على تمام المشترك اراد صدق بعض تمام المشترك على نفس تمام المشترك وعلى هذا النوع لا يصدق البعض على ما صدق عليه تمام المشترك والا لم يتحقق صدق بعض عام المشترك بدون تمام المشترك هذا وقال الاستاد المحقق قد سره هذا الكلام يقتضي ان لا يتحقق بين الشيئين المساواة فان الانسان والناطق على هذا التقدير يصدقان معا ويصدق كل منهما على نفس الآخر بدون الآخر ويكون بينهما المساواة بل العموم من وجه واجاب عنه بعض الناظرين فان كلام المتساويين لا يصدق على مفهوم الاول يصدق كل منهما على ما يصدق عليه الآخر فلا يتحقق صدق كل من المتساويين بدون الآخر فقال ان قيل ان بعض تمام المشترك الذي فرض اعم لا يصدق على مفهوم تمام المشترك فلا يتحقق الاعمية ايضا بهذا الوجه قلنا ان يكون ذلك في مادة يمكن ان يكون يصدق ذلك البعض على مفهوم تمام المشترك والتحقيق ان ما افاده الاستاد سره انه يلزم من اعتبار صدق بعض تمام المشترك على نفس تمام المشترك وفردية له اعتبار صدق كل من المتساويين على نفس الآخر وفردية كل منهما للآخر في نفس الامر فان قيل انما يكون ذلك في مادة يمكن ان يصدق البعض على نفس الكل تمام المشترك كما ذكرنا لا في مطلق بعض تمام المشترك فلا يلزم ذلك قلنا على تقدير التسليم يلزم ذلك ايضا في الصورة يمكن صدق كل من المتساويين في نفس الآخر كما في الشيء والممكن العام فان كلا منهما يصدق على نفس الآخر فلا يحسم مادة الاشكال واعلم ان المقصود من بيان مباينة بعض تمام المشترك

الجسم سانا

كما اذا كان بعض تمام المشترك فانه يصدق على مفهوم تمام المشترك صح

لان كلا منهما فرد للآخر صح

بهذا الوجه لا يبقى في فصليته صح

واخصيته واعميته اثبات مساواته لتمام المشترك يحقق فصليته وان لم يثبته فلينظر في هذا المقام فانه من المواضع التي لا يطلع عليها لارباب الاذهان العرفاء لا يطلع دقايقها الا على ذوي البصاير النقادة

قوله واجيب بانا نقرر الكلام هكذا اي نحو نقرر دليل حصر اجزاء الماهية في الجنس والفصل بحذف النسب ونقيد النوع المذكور في الدليل بالمساوي فلا يرد عليه كون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك كان الفرس الاول **قوله** الا ان يقال لم لا يجوز ان يكون هذا الثالث بعينه هو الاول بان يكون بازاء الماهية نوعا متباينا بيان للماهية الاشياء ذلك كالفرس والشجرة فهما نوعان متباينان للماهية الانسان يشارك كل منهما ماهية الانسان في تمام المشترك فان الفرس يشاركها في الحيوان وهو تمام المشترك بينهما والشجر يشاركها في الجسم النامي المنتصب القامة وهو تمام المشترك بينهما ولا يوجد تمام المشترك بين الماهية والفرس في الشجر وهو ولا تمام المشترك بين الماهية والشجر في الفرس فانه ليس بمنتصب القامة ويكون الجسم النامي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل واحد من النوعين ويكون اعم من تمام المشترك فبعض تمام المشترك وهو الجسم النامي اعم منه لوجوده في الفرس بدونه ويكون تمام المشترك بين الماهية ونوع مباين لتمام المشترك بعينه هو تمام المشترك الاول وان تمام المشترك بين الانسان والفرس هو الحيوان وهو تمام المشترك بين الماهية والنوع الذي بازائها كالغنم فلا يكون هناك تمام مشترك ثالث فافهم **قوله** وهذا الاعتراض مما لا مدفع له اي للقائل ان يقول دفع الاعتراض مبني على ثبوت ذلك هنا بل يمكن دفع الاعتراض بان يقول هذا الدليل مبني على عدم جواز ان يكون لماهية واحدة جنسان لا يكون احدهما جزء الآخر وقد ثبت ذلك في موضعه **قوله** اذ من جملة الماهيات ما هي بسيط لا اجزاء لها قد يقال بسايط الماهية لا يمنع الاشتراك في نفس الماهية كما يمنع الاشتراك في جواز ان يكون جزء تمام المشترك جزء عام المشترك في نفس الماهية البسيطة واجيب بان المراد بالماهية البسيطة الماهية البسيطة المباينة والبسيط الذي يكون جزء عام المشترك في نفس ماهية لا يكون مباينا وايضا جزء تمام المشترك لا يكون نفس تمام البسايط فيكون هذا الجزء مميزا للماهية عن البسايط التي لا يشاركها في هذا الجزء الا انه يمكن ان يكون عرضا عاما بالنسبة الى البسايط فلا يتم الدليل **قوله** قلت لا يكفي في كون الجزء فصلا مجرد تميزه لجملة لكنه انما يلزم ان تمام المشترك من حيث هو تمام المشترك لا يحصل به التميز كما لا يحصل بالعرض العام من حيث

على عدم جواز ان يكون لماهية واحدة جنسان لا يكون احدهما جزء الآخر لا على ثبوت ذلك هنا فلا حاجة لثبوت ذلك فيما نحن فيه لعدم بثبوت صح

من حيث انه عرض عام وسنتلو عليك ما يفيدك تحقيق هذا الكلام فالصواب في الجواب ان يقال لانم ان جزء الماهية اذا لم يكن في الجميع ما عدا ما يكون جزءا للماهية على ما ينفك عنها فيه **قوله** الظ في العبارة ان المراد ببعض تمام المشترك ههنا ليس ظاهره بل فرد امنه و ضميره عايد الى البعض المذكور اولا الذي هو جزء الى هذا البعض الذي هو الفرد في سلسلة التي تنتهي لا الفرد من تمام المشترك يساوي ذلك الفرد الجزء الذي هو اعم من الماهيات السابقة ولا يخفى ان هذا التوجيه صحيح لكن حمل اللفظ على خلاف المتبادر تكلف ما لا يقال كيف يتصور يساوي بعضه تمام المشترك الخاص الذي ينتهي اليه التسلسل وقد وجد بعض تمام المشترك بدونه في الماهيات السابقة عليه لانا نقول ذلك بان تنتهي الى بعض تمام مشترك اعم من الامور السابقة فكلما وجد ذلك البعض وجد تمام المشترك الاخر وكلما وجد تمام الاخير وجد ذلك البعض فقابل الابعاد مثلا بعض من تمام المشترك الذي هو الحيوان واعم منه لوجوده في النبات بدونه فيكون مشتركا بين الماهية والنبات الذي بازاء الحيوان وليس هو تمام المشترك بينهما بل تمام المشترك هو الجسم النامي وقابل الابعاد اعم منه ايضا لوجوده بدونه في الجماد فيكون مشتركا بين الماهية والجماد الذي هو بازاء الجسم النامي وهو ليس تمام المشترك بينهما بل تمام المشترك هو الجسم الذي ساوية قابل الابعاد ونعم الحيوان والجسم النامي فاعلم ذلك قال الشارح والى هذا اي الاتي بلفظ فصل على كل من التقديرين قال الشارح فالماهية ان كان لها جنس كان فصلها مميزا لها عن المشاركات في الجنس او رد عليه بانا لا نم ذلك وانا لو فرضنا ماهية مركبة من الجنس المركب من الامرين المتساويين في الفصل كل واحد منهما من المتساويين فصلا للماهية ومميزا لها في المشاركات الوجودية لا الجنس ويمكن ان يجاب عنه بان المتبادر من فصلها يعني فصل الماهية الفصل القريب الا ان المقام يلائم العموم وان يجاب ايضا بان معناه لا بد من ان يكون لها فصل يميزها عن المشاركات بالوجود به قال الشارح وهذا ما وعدنا في صدر البحث يعني اما وعدناه في اول الفصل بقولنا الكلام ههنا انما هو في المعاني المفردة كما ستعرف اذ قبل المفهوم من هذا المقام ان الكلام في الاجزاء المفردة في مطلق الاجزاء وقد علم ذلك من صريح كلام المص في اول الفصل حيث قال الفصل في المعاني المفردة فلا فائدة في هذا الوعد فيجاب بانه لا شك ان المراد بالمفهوم ههنا ما يقابل

44

ما يقابل المركب وهو العلم من كلام المص فمعنى كلام الشارح في اول الفصل ان الكلام ههنا في المعاني المفردة التي تقابل المركب كما ستعرف في اخر الفصل وهذا المعنى انما يفهم من هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام قال الشارح فانه اذا سئل عن الانسان وعن زيد باي شيء هو في جوهره فالجواب انه ناطق او حساس قال صاحب القسطاس المشخصات انما يسئل عنها بما او باي شيء في ذوي العقول وباي شيء في غير ذوي العقول فان سئل بما يطلب عرض تمام الماهية النوعية للشخصية فيجب ان يقال في جوابه النوع كما اذا سئل عن زيد بما هو فيقال في جوابه انه حيوان ناطق واذا سئل بمن في ذوي العقول وباي شيء في غيرهم وانما يطلب به ما يميزه عما يشاركه في نوعه فلو يجاب بماهيته النوعية لكان خطاء مثلا اذا سئل عن شخص انسان بمن هو يجب ان يقال ما يميزه عن مثله فيقال ابن فلان او الذي يعلم كذا او امثال ذلك وكذا اذا سئل عن حجر بانه اي حجر يقال انه الذي لاجل المصلحة العلانية ولا يذهب عليك ان ما يستفاد من كلامه وسواء السؤال باي عن المشخصات انما يطلب ما يميزها عن المشاركات النوعية فان المشخصات الانسانية لا يسئل عنها باي شيء فينافي ما ذكره الشارح من انه اذا سئل عن زيد باي شيء هو في جوهره فالجواب انه ناطق او حساس تامل **قوله** اذا سئل عن الانسان باي شيء هو كان المطلوب ما يميزه في الجملة اعلم ان السؤال باي انما يطلب ما يميز المسئول عنه عما يشاركه فيما اضيف اليه لفظ اي مثلا اذا قيل الانسان اي حيوان فالمطلوب ما يميز الانسان عن المشاركات في الحيوان فاذا سئل عن الانسان باي شيء هو يجاب بمطلق الفصول والخواص المميزة له عن المشاركات في الشيئية واذا سئل عنه باي جسم هو في ذاته يجاب بالفصول المميزة له عما يشاركه في الجسمية وهي ما عدا قابل الابعاد واذا سئل عنه باي جسم نام هو في ذاته يجاب بالفصول المميزة له عما يشاركه في الجسم النامي وهي ما عدا قابل الابعاد والنامي قال الشارح فان قلت السائل باي شيء هو في ذاته الخ حاصل السؤال ان يحصل التعريف هو كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته الذي يطلب به المميز فالظ ان كان المميز عن جميع الاغيار فحاصل التعريف كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته الذي يطلب المميز له عن جميع الاغيار فيخرج الفصل البعيد عن الحد فيبطل جمعا وان المميز في الجملة فحصل التعريف ح كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته الذي يطلب به المميز في الجملة فيدخل في تعريف الجنس فيبطل منعا وتحصل الجواب

ان قيد آخر يعتبر في التعريف وهو عدم كون المميز تمام المشترك وذلك فهم بعض الافاضل المقابلة هنا
وكنت اظن ان الجنس من حيث هو جنس ينبغي ان لا يحصل به التمييز اصلا وكثيرا ما عرضت على الا
الافاضل وتفحصت وتفقدت كتب الاوائل ولم اجد احدا ما حول تحقيق هذا الكلام غير الامام الهمام
الذي ان لم يظفر مثله الايام فانه قال المحقق الحق ان الجنس من حيث هو جنس لا يكون مقولا في جواب
اي شيء هو لان الشيء انما يكون جنسا من حيث انه مشترك بين الشيء وغيره وهو بهذا الاعتبار يمتنع
ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو فالصواب في الجواب عن السؤال المذكور ان يقال انا نختار الشق
الثاني من الترديد ونمنع دخول الجنس في الجواب اذ الجنس من حيث هو جنس لا مميز له اصلا ولكن هذا البيان
على تحرير منك فانها من اللطائف والاسرار قوله ولا الفصل الاخير فصلا آخر قال الافاضل ان اريد انه لو
لو كان مركبا من الجنس والفصل لحصل فصل يكون ذلك الفصل فصلا قريبا ويستدل بان جنس
الفصل لا يكون اعم من جنس النوع والا لم يكن الفصل اخص منه وكذا لا يكون مساويا لانه لا يكون لماهية
واحدة جنسان في مرتبة واحدة فيكون جنس الفصل اخص من جنس النوع فيكون فصل الفصل مميز الماهية
عما يشاركها في اخص اجناسها فيكون هو الفصل الاخير فيرد عليه انه يمكن ان يكون جنس الفصل اعم من
جنس النوع ويكون الفصل اخص منه مثلا لو كان الحساس مركبا من الجوهر والناطق يكون جنسه
اعم من جنس نوعه الذي هو الحيوان اعني الجسم النامي مع ان الحساس اخص من الجسم النامي وان اريد انه
يحصل في مرتبة فصل آخر فلا يكون الفصل الاخير فصلا آخر فان الفصل الاخير هو ما لا يكون تحته فصل فلا يكون
فصل آخر في مرتبة فيرد عليه انه اذا ركب من امرين متساويين يحصل في مرتبة فصلان فان قيل انا
انا نختار الشق الثاني من الترديد ونقول المراد انه يحصل قريب آخر ولا يطلق القريب والبعيد على الفصول
المتساوية التي يتركب منها الماهية قلنا ما ذكرتم هو وجود فصل آخر في مرتبة لا اطلاق القريب و
البعيد على الفصول مع ان عدم اطلاق القريب والبعيد عليه ممنوع والجواب عنه باختيار الشق
الاول ويستدل بامر آخر وهو ان المراد بالفصل الاخير ما لا يكون مميزا عما ليس فوجه مميزه للماهية
عن المشاركات الجنسية ولو كان الفصل الاخير مركبا من الجنس لكان فصله مميزا للماهية عن المشاركات
الجنسية فيحصل للماهية فصل آخر مميز الماهية عن المشاركات الجنسية فلا يكون الفصل الاخير
فصلا اخيرا هذا اما افادة الاستاذ سلمه وفيه بحث فانا لا نم انه يحصل ح للماهية فصل آخر مميز الماهية

عن المشاركات الجنسية فلا يكون الفصل الاخير فصلا آخر هذا ما افاده الاستاذ سلمه وفيه بحث
لجواز ان يكون ذلك الجنس فصلا بعيدا للماهية يميزها عن مشاركاتها في الوجود فكما جاز تركب الفصل
من الامرين المتساويين جاز تركبه من جنس وفصل يكون جنسه فصلا بعيدا للماهية وفصله
فصلا قريبا بالنسبة الى المشاركات الوجودية والمجموع المركب فصلا قريبا مميزا عن المشاركات
الجنسية وان شئت توضيح هذا الكلام وتحقيق المقام فاستمع لما نتلو عليك مما استفدنا من كلام
المص في شرح الملخص وهو انه لما كان الفصل في كل مرتبة علة لحصة النوع من الجنس في تلك المرتبة يلزم
ان يكون الفصل الاخير علة اولى والجنس العالي معلولا اخيرا فانا لو طرح يكون علة للحيوان الذي
هو جزء الانسان وعلة له تقتضي احد امور ثلثة وهو اما كونه علة لطبيعة الجسم النامي او الفصل
الذي هو الحساس او لكل واحد منهما والاول والثاني محالان والا لم يكن فصله علة له الا متابع
توارد علتين مستقلتين على معلول واحد فتعين الثالث فيكون الناطق هو موجد الحساس المتحرك
بالارادة والحساس المتحرك بالارادة موجدا للنمو وهكذا في كل فصل مرتبة بالقياس الى الجنس
الواقع في تلك المرتبة فاذن الناطق علة موجودة لفصل الحيوان وفصل الحيوان علة لفصل الجنس
الجسم النامي وهو علة لفصل الجسم وهو قابل الابعاد وهو علة للجوهر وهو الجنس ثم الفصل
الاخير ليس مركبا من الجنس والفصل والا لكان هناك فصل آخر يكون علة لفصله مثلا لو كان الناطق
مركبا من الجنس والفصل لابد وان يكون هناك فصل آخر يكون علة لفصله ذلك الجنس فلا يكون
الناطق علة اولى ولا يلزم بطلان تعدد كونه مركبا من الامرين المتساويين لعدم تحقق جنس هناك
فصل يكون علة لفصل ذلك الجنس فيلزم ان لا يكون العلة الاولى علة اولى فالفصل الاخير ما لا يكون
قبله علة لفصل الجنس او لنفس الجنس ومعنى قولهم لو تركب الفصل الاخير من الجنس والفصل
لم يكن الفصل الاخير فصلا آخر هو انه لم يكن ح العلة الاولى علة اولى فاعلم ذلك فانه من المباحث
التي غفل عنها اكثر الفضلاء ولم ينبه بشيء الا المحققون من ارباب البصائر والفضائل
قال الشارح لكان كل منهما فصلا لها لقائل ان يقول لا شك ان كل منهما فصل مميز لها عن كل ما
عداها ومميز لها عن كل ما عداها بشيء واحد فيلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص
وهو مح ويمكن الجواب بان كلا منهما مميز لها عن كل ما عداها دون نفسه فلا يكون التمييز بشيئا

واحد افافهم قوله فح يمكن ان يقال الفصل المميز للماهية عما يشاركها فى الوجود اه لا يخفى ان اعتبار المعرب
والبعد فى المميز عن المشاركات الجنسية يكون فى شيئين كالحساس بالنسبة الى الحيوان والانسان واما اعتبار
العرب والبعد فى المميز عن المشاركات الوجودية فليس فى الشيئين بالنسبة الى شئ واحد الا على احتمال بما ذكرنا
فتامل قوله وان تحقق الوجود لبعض زيادة الاعتبار اه اشارة الى دفع الاعتراض على الشارح من ان قواعد
الفرع عامة شاملة لبعد الاعتراض على توجيه المعترض فان الشارح على احتمال بدكره وهو تركب الماهية من امرين
متساويين قوله اويقال اه لا يذهب عليك ان هذا المعنى اقرب الى المقصود والذى هذا اشارة الى ما فى الدليلين
من الانكار قوله انما يجب ذلك فى الاجزاء الخارجية قيل احتياج بعض الاجزاء الى البعض ليتالف المركب منهما فكما ان الاجزاء
الخارجية المغايرة فى الوجود العينى يجب احتياج بعضها الى البعض ليتالف المركب منهما فى الخارج كذلك الاجزاء المحمولة التى
لا تغاير منهما فى الوجود العينى للعقد لابد وان يحتاج بعضها الى البعض ليتالف المركب منهما فى الذهن والجواب ان الكلام
على السند قال الشارح فاحدهما ان كان عرضيا نقوم الجوهر بالعرض اى يتقوم المفهوم الكلى هو الجنس
العالى المسمى بالجوهر او ما يصدق عليه ذلك المفهوم اما الاول فظ واما الثانى فلانه ذاتى لما يصدق هو عليه
فيكون الداخل فيه داخلا فيما يصدق هو عليه ان قيل قد صرح بعض المحققين بجواز تركب الجوهر وعرض متمسكا بتركب
السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض وهو الهيئة المخصوصة وقال المحقق تركب الجوهر من عرض قائم به فانه
متاخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر فان اللازم ح تاخر احد الجزئين
عن الآخر فالجواب ان الكلام فى الاجزاء المحمولة وبحالة كون العرض جزءا محمولا للجوهر مما لا شبهة على احد فتامل فانه
قال الشارح وان كان جوهرا لكان اى ان كان احد الامرين جوهرا ولما ان يكون الجوهر المركب ومن الآخر نفس ذلك
الامر او يكون الجوهر المركب داخلا فى ذلك الامر او يكون الجوهر المركب خارجا عنه ذلك الامر فعلى الاول يلزم كون
الكلى نفس جزئيه وعلى الثانى يلزم تركب الشئ من نفسه وغيره والمراد بالشئ هو الجوهر المركب من هذا الامرين
ومن المساوى الآخر فانه اذا كان المركب داخلا فى جوهر الجزء لزم ان يكون المركب مركبا من نفسه ومن
الجزء الآخر كذلك الجزء ومن المساوى الآخر ويحتمل ان يراد بالشئ هو جوهر الجزء فانه اذا كان الجوهر المركب
من ذلك الجزء وغيره داخلا فى ذلك الجزء لكان الجزء مركبا من نفسه لوجوده فى الكل الداخل فيه ومن غيره
وعلى الثالث يلزم ان يكون الجوهر المركب خارجا عن جوهر الجزء عارضا له وهذا العارض مركبا من المعروض
وامر آخر والجزء الذى هو نفس المعروض لا يعرض لنفسه فيكون العارض هو الجزء الآخر فلا يكون العارض

بتمامه

بتمامه عارضا فليتعرض للجوهر العارض المركب من ا و ب والجوهر المعروض اما تحقق عرض له ذلك
الجوهر المركب من ا و ب ويمتنع ان يكون عارضا لنفسه تعين ان يكون العارض هو ب فلا يكون العارض
بتمامه عارضا هذا اخر ما اردنا ايراده فى مباحث الكليات الذاتية فجاز ان يشرع فى المباحث المتعلقة
المتعلقة بالامور العرضية وفقنا الله لسلوك مسائل التحقيق ويسر لنا العروج الى معارج التدقيق
قال الشارح واما العرض المفارق اى ما لا يمتنع انفكاكه عن الماهية سواء كان دائم الثبوت او منفكا
وهو العرض المفارق قوله لان الكلام فى الكلى الذى يحمل على ماهية افراده ولا شك ان الفردية تغاير ماهية
افرادها التى هى الفردية الخارجية وان كل كلى نوع بالنسبة الى خصوصيته فالكلى الذى يحمل عن الماهية هو الفرد
لانه خارج عن ماهية الثلثة والخمسة والسبعة التى هى افرادها واذا كان كذلك لابد ان يكون محمولا على كل افرادها لان
الكلى لابد وان يحمل على افراده ولابد ايضا من ان يحمل على ماهية افراده لان الكلام فى الخارج المحمول كما كان فى
فى الجزء المحمول قال الشارح ولو كان موجود السواد لازما لوجود للانسان لكان كل انسان اسود
وليس كذلك لا يقال لو كان السواد لازما لوجود للانسان لكان كل انسان موجود اسود لانا نقول المراد
بلازم الوجود ما يمتنع انفكاكه عن الماهية بشرط الوجود ولا يلزم من ذلك ان يتحقق مع كل من وجوداتها
الخارجية بل يجب ان يكون ذلك الامتناع مع بعض من تلك الموجودات قال الشارح لا يقال
بهذا التقسيم الشئ الى نفسه والى غيره توضيح السؤال ان تقسيم هذا التقسيم الشئ الى نفسه والى غيره اى مباينه
لان المقسم هو ما يمتنع انفكاكه عن الماهية والى ما لا يمتنع عن الماهية والاول نفسه والثانى غيره ومباينه
وحاصل الجواب هو انه يلزم لو كان المراد بالماهية فى المقسم الماهية من حيث هى ليس كذلك بل المراد
الماهية فى الجملة اعم من الماهية من حيث هى هى ومن الماهية الموجودة فلا يكون لازم الماهية مع
من حيث هى نفس المقسم ولا لازم الوجود مباينا له فان محصل التقسيم هو ان ما يمتنع انفكاكه
عن الماهية فى الجملة اما ان يمتنع انفكاكه عن الماهية من حيث هى او لا يمتنع انفكاكه عنها والاول لازم
الماهية والثانى لازم الوجود ولا يلزم من عدم الامتناع عن الماهية من حيث عدم الامتناع عن الماهية
فى الجملة حتى يلزم مباينة لازم الوجود للمقسم الذى هو الماهية فى الجملة التى هى اعم من الماهية من حيث
هى فلا يلزم لشئ من المحذورين ولما كان المشهور فى تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره هو ان منشاء
الفساد هو التقسيم وفى هذا التقسيم كل من النفس والغير يوجب ذلك يعرض الشارح للجواب عنهما

شبهه باعتبار على وجه يندفع الشبهة باعتبار النقض ايضا مع ان الغير متقدم في بيان الشبهة فتامل قال
الشارح وان ما يمتنع انفكاكه عن الماهية في الجملة الظاهر انه جواب شرط محذوف اى اذا عرفت ما ذكرنا فحاصل
الكلام ما يمتنع انفكاكه عن الماهية في الجملة **قوله** واذا اعتبرت تلك الثلثة الظاهر ان يقال فاذا تحققت تلك
الثلثة **قوله** والاولى ان يقال اى اما قال في الاولى لانه يمكن ان يقال في الجملة متعلقة بالماهية والمراد بالماهية
ح ما يطلق عليه لفظ الماهية وح يندرج الاشكال كما لا يخفى **قوله** المراد بالماهية في تعريف لازم الماهية الموجودة
المراد بالوجود الوجود الخارجي ليعلم لازم شرط الوجود الذهني بالطريق المتقدم ذلك ان الجملة على ما بيناه ها
معا هذا ولا حدان يقول الطاهر ان المص قسم الكلى الى الاقسام الثلثة المذكورة بالقياس الى ماهية افراده
مع قطع النظر عن وجودها فيقتضي سوق كلامه ان تقسيم الكلى الخارج الى لازم مع قطع النظر عن الوجود ويمكن
ان يقال المراد بالماهية في قول المصنف فان امتنع انفكاكه عن الماهية فهو اللازم هى الماهية من حيث هى
واللازم المنقسم الى قسمين هو مطلق اللازم وهو ما يمتنع انفكاكه عن الشىء فانه لما ذكر لازم الماهية من حيث هى
ذكر مطلق اللازم وعلى هذا لا يرد على المص شىء **قوله** وما يمتنع انفكاكه عن الماهية الموجودة لانه اعلم ان
ان ما يمتنع انفكاكه عن الماهية الموجودة وبعض ما يمتنع انفكاكه عن الماهية الموجودة لا يمتنع انفكاكه عن الماهية
من حيث هى هو لازم الوجود قال الشارح ثم لازم الماهية الظاهر ان المراد بالماهية ههنا على ما ذكرنا هو الماهية
في الجملة وعلى ما ذكره في الشبهة الماهية الموجودة وكذا ان تحمل على الماهية من حيث هى على ما ذكرنا وان المعتبر في
في التقسيم الكلى بالقياس الى ماهية افراده هى الماهية مع قطع النظر عن الوجود **قوله** فاما ان يقال المراد ان يتصوره مع
تصور ملزومه وتصور النسبة بينهما كاف هذا هو المفهوم من مقتضى الكلام وانه في مقابلة اللازم الغير البين
الذى يفتقر جزم الذهنى باللزوم الى الوسط فكانه قال هو الذى لا يفتقر جزم الذهنى باللزوم الى الوسط واما الوجه
فلائح عن بعد وعلى ما قدرنا يندفع ما ذكره الشارح من ان الوسط على فرض والقوم الخ **قوله** ومن زعم محصله انه قد قيل
في المنفصلة الواقعة في التقسيم مانعة الخلو التى يمكن عدم تحقق طرفيها فيمكن ان يكون هناك قسم ثالث لا المنفصلة
الحقيقية الذى لا يمكن عدم تحقق طرفيها بل لا بد من تحقق كل واحد منهما فلا يمكن قسم ثالث وهو كلام بعيد عن التحقيق
فان انضباط الاقسام مقصود في التقسيم وعلى ذلك التقدير لا يكون ذلك **قوله** فمن اراد حصر لازم الماهية في
في البين وغيره وجب الخ لا يبعد ان يقال المراد بالوسط معناه اللغوى فينحصر الاقسام ويتم الكلام الا ان المفهوم
من كلامه قدس سره هو ان البديهى المفتقر الى الحدس والتجربة داخل في اللزوم الغير البين ومن كلامه

نتعقل

بعض

بعض كلام الشارح يعنى انه داخل في اللزوم البين وعلى تقدير ان يندفع اعتراض الشارح على ما وجهنا فتامل
قوله والى بديهى يفتقر الى امر آخر سوى تصور الطرفين يعنى لا يكفى فيه تصور الطرفين كالبين ولا يحتاج الى الوسط
كالقسم الاول من الغير البين والظاهر قوله تصور الطرفين الا انه ذكره بمقابلة للبين ايضا **قوله** فان اللزوم الشىء
آه يعنى انا قلنا هذا سوى اللازم الذى آه لان اللازم على ثلثة اقسام والمعتبر منها في الدلالة الالتزامية هو القسم
الاول **قوله** واذا وجدت فان كان للماهية وجودان فلا بد وان يتصف في كل من الوجودين وان كان له
وجود ذهنى فلا وان يتصف في ذلك الوجود كالحلوان فانه ليس موجودا الا في الذهن ولا يتحقق بدون اتصافه
بالكلية **قوله** ومع ذلك يمكن ان لا يكون للذهن شعور بمفهومات المساواة المذكورة فضلا الخ يعنى ان يكون كون
زوايا المثلث للمثلث مساوية لقائمتين من لوازم ماهيته ومع ذلك يمكن ان يدرك تلك الماهية ولا يكون للذهن
شعورا بالمساواة التى هى جزء من ذلك اللازم فضلا عن الجزم بثبوت ذلك اللازم **قوله** فليس كل ما كان حاصلا للماهية
قبيل الفاء للتعليل وهذا الكلام بقوله يمكن ان لا يكون للذهن شعور بمفهوم المساواة وقوله وان كون الماهية مدركة
سواء تعلق بهذا التعليل لكن دخول فاء التعليل على ليس ما غير ملائم ولا يبعد ان يقال الجواب الذى ذكره منع وقوله
فان ماهية المثلث سند فقوله فليس كل ماهية الخ معناه فلا يثبت ان كل ما كان حاصلا للماهية المدركة في الذهن
يجب ان يكون مدركا حتى يلزم ما ادعيت من ان اللازم الماهية يجب ان يكون لازما ذهنيا وقوله وان كل ماهية
في قوة قولنا بل بعض تلك المقدمة باطلة وهو ان كون الماهية مدركة يصح حصوله بها فاعلم ذلك قال الشارح
كالشيب قال بعض الشراح ان التمثيل بالشيب فاسد وانه يزول بزوال المخرج الا ان يراد به الكهولة
ولا يذهب عليك ان اطلاق الشيب على الكهولة خلاف المتعارف ولا يبعد ان يقال ان الملحوظ فيه المفارقة
مع بطوء الزوال قال الشارح وهذا التقسيم ليس بحاصر اجاب عنه بعضهم بان المراد بالمفارق بالفعل وهو
منحصر فيهما فان قيل يلزم ان يكون مطلق المفارق ثلثة اقسام المفارق بالقوة وسريع الزوال وبطيئه
اجيب عنه بان المفارق بالقوة من قبيل لازم الوجود فلا يكون من قبيل قسم الذى هو العرض المفارق قال
الشارح اى اخص بافراد حقيقة واحدة فهو الخاصة اعلم ان الخاصة تنقسم الى ما يكون مطلقة والى ما يكون
غير مطلقة اما الخاصة المطلقة فهى الخاصة التى يكون موجودة في غير ذلك النوع كالكتابة بالنسبة الى الانسان
واما الخاصة الغير المطلقة فهى التى يكون موجودة في بعض ما يخالف ذلك النوع كالماشى بالنسبة
الى الانسان فانه يكون خاصة لذلك النوع كالماشى بالنسبة الى الانسان فانه يكون خاصة لذلك النوع

بالنسبة الى ما يكون موجودة فيه كالمشي للماشي وايضا ينقسم الى الخاصة الشاملة لموصوفها والى الخاصة التي هي اخص من موصوفها كالضحك بالقوة والفعل للانسان وايضا ينقسم الى البسيطة والمركبة اما المركبة فهي التي تكون مركبة من صفات واحدة منها لا تكون مختصة لكن اذا قيد بعضها ببعض حصلت من اجتماعها صفة مساوية لذلك الموصوف كقولنا بادي البشرة مستقيم القامة عريض الاظفار فان كل واحدة من هذه الصفات لا يختص بالانسان ضرورة حصول الوصف الاول للحية والوصف الثاني للحيوان التجي الذي صورته صورة الانسان المسمى بالنسناس والوصف الثالث للعقرب والجمع وهي مساو للانسان واكثر الخواص المذكورة في رسوم الاجناس العالية من هذا القبيل واما الخاصة البسيطة فهو ما يقابل المركبة والمعتبر في التعريفات من الاقسام المذكورة عند المصنف وجمهور المتاخرين هي الخاصة المطلقة المساوية واما عند المحققين ولا فرق بين الاقسام في الاعتبار قال الشارح وان لم يختص بها بل يعمها وغيرها فهو العرض العام اعلم ان هذا العرض ليس الا العرض العام بالمواطاة كما زعم بعضهم لان العرض العام محمول لا يكون بالمواطاة على الجوهر كالماشي فانه محمول على الحيوان بالمواطاة والعرض العام للجوهر لا يكون كذلك **قوله** اما فصول الاجناس فيخرج بالقيد الاخير الى انه اعتراض على الشارح وتوجيهه انه ان اريد بالفصل مطلق الفصول فتقدم خروج الفصول البعيدة مما لا شبهة فيه وان اريد به الفصل القريب فلم يتعرض لخروج الفصل البعيد ويمكن ان يقال المراد هو الفصل القريب اما فصل الجنس لكونه مساويا للجنس فخروجه عن هذا التعريف يعلم من بيان خروج الجنس فلا حاجة الى التعرض لخروج الفصل القريب ايضا بعد بيان خروج النوع لانا نقول ان المعتبر في التعريف الذي هو من الكليات بواسطة هو الفصل القريب فلا بد من الاخير لبيانه والاحال بيانه قال الشارح وانما كان هذه التعريفات رسوما قال الامام في الملخص اختلفوا في ان هذه التعريفات حدود او رسوم والمشهور انها رسوم فانهم يقولون الجنس يرسم بكذا او النوع يرسم بكذا لكن الحق انها حدود اذ لا ماهية للجنس وراء هذا المقدار ضرورة انا نعني بكون الحيوان جنسا الا كونه مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو والغرض للمصنف في شرحه عليه بانا لا نسلم انه لا ماهية للجنس وراء هذا القدر لم لا يجوز ان يكون المقولية الموصوفة بالصفات المذكورة عارضة لمفهوم وراءها وهو الجنس واجاب عنه الشارح بان الكليات امور اعتبارية حصلت وضعت اسماؤها بازائها فليس لها معان وراء تلك المفهومات على ان علم العلم بالحد لا يوجب العلم بالرسم ورد عليه بان الكليات امور اعتبارية حصلت وضعت اسماؤها بازائها لكن لم لا يجوز ان يكون المفهومات

لماشي

لا يتعالى التوضيح

المذكورة

48

المذكورة لوازم لمفهومات اخر وضعت اسماؤها بازائها وبالرسم قد يطلق ويراد به التعريف ولعله ههنا كذلك والجواب عن الاول ان مثل ذلك يعلم بالتتبع والتفحص ولم يوجد في بيان مدلولات هذه الاسماء غير هذه المفهومات وعن الثاني بان هذا الاطلاق ليس في عرفهم هذا القوم بل المتبادر من الرسم في عرفهم هو ما يقابل الحد بهذا وقد انما كان هذه التعريفات رسوما لان المقولية عارض والتعريف بالعارض رسم وذلك لان الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي المختلفات بالحقيقة سواء كان محمولا عليها او لم يقل فيما يعرض له ونقول انه من باب اشتباه العارض بالمعروض فان المقولية عارضة للجنس الطبيعي الذي معروض للجنس المنطقي الذي كلامنا فيه ان قيل معنى كلامه انه لو كان المقولية ذاتية للجنس المنطقي لكان الحيوان مثلا جنسا اذا قيل على الامور المختلفة بالحقيقة واما اذا لم يقل فلا يتصف بالجنسية لان المقولية معتبرة في الجنس المنطقي والامر ليس كذلك فالجواب ان المراد بالمقولية صلاحية المقولية بالفعل في وقت من الاوقات فلا اشكال تدبر **قوله** قوله الا ان الماهيات الحقيقية الى ذهب الشيخ الى ان معرفة الحدود والرسوم في غاية الصعوبة لصعوبة معرفة الاجناس والفصول والتمييز الذاتيات عن العرضيات المركبة من منها واعترض عليه صاحب المعتبر بان الحدود للاسماء والاسماء للامور المعقولة اما لان وضع الالفاظ بازاء المعنى لا يمكن الا بعد تعقل ذلك المعنى فلا بد من ان يتعقل كمال الجزء المميز واذا كان الامر كذلك كان معرفة الحدود والرسوم في غاية السهولة وما ان يا و الاتفاق انه يقال ان كلام المراد من الحد تعريف مدلول الاسم كان الامر ما قال صاحب المعتبر وان كان المقصود المراد تعقل الماهيات الموجودة في نفس الامر كان الامر ما قال الشيخ **قوله** وان كان مشتركا لا يكون وراءه جزء مشترك خارج عنه ومحمل هو هو توضيحه ان حمل المواطاة اي ان الشيء محمولا على الموضوع بالحقيقة كقولنا الانسان ابيض وحمل الاشتقاق ان لا يكون محمولا عليه بالحقيقة بل نسب اليه كالبياض بالنسبة الى الانسان فانه ليس محمولا عليه بالحقيقة فلا يقال الانسان هو بياض بل بواسطة ذو او الاشتقاق فيقال الانسان ذو بياض والابيض فقال معنيهما واحد سمى حمل البياض على الوجهين الاشتقاق وبعضهم يسمي الاول حمل التركيب فانه اذا ركب مع ذو يحمل في ضمن المركب حمل الاشتقاق لانه اذا اشتق منه شيء يحمل في ضمن ذلك المشتق فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار يجعلها قسما واحدا اولى ما علم ان الكليات انما يبحث بالقياس الى افراده الحقيقية التي هي فرد له بحسب الحقيقة دون الاعتبار وان كانت متوهمة كافراد العنقاء لا بالقياس الى حصصها التي هي تحت طبايعها وفردها انما هو بحسب الحقيقة اعتبار العقل حيث اعتبر تقييدها بما لحقها من الامور

يقال

لخارجية

الخارجة عنها المقارنة اياها فيكون كل كلي بالنسبة الى حقيقته نوعا فليتامل قال الشارح فتاوالكلية والجزئية حقيقة اي
اتصاف المفهوم بالكلية والجزئية هو لحصول العقلي حتى ان المفهوم باعتبار الحصول في العقل تقتضي ذلك الاتصاف ولو
العقل المفهوم والكلية والجزئية حكم عليه خارجا بالكلية والجزئية فان الكلية لازم من باب الاثم للمعلوم المفهوم وكذا الجزئية
بخلاف امكان الوجود وامتناعه فانهما ليس من مقتضيات المفهوم والكلية ليس منه اتصاف المفهوم بهما هو لحصول
العقلي فان العقل لم يحصل تعقل المفهوم وامكان الوجود وامتناعه لم يحكم عليه باحدهما بل اذا جرد العقل النظر اليه
احتمل عنده ان يكون ممتنع الوجود في الخارج وان يكون ممكن الوجود قوله فالامكان هو الامكان العام المقيد
بجانب الوجود اعني ان الامكان ههنا جهة نسبة الوجود الى الشيء ايجابا بمعناه سلب ضرورة العدم والسلب
فيتناول الواجب ويقابل الممتنع فالامكان المقيد بجانب الوجود ما يكون جهة نسبة الوجود ايجابا والمقيد بجانب
العدم ما يكون جهة لنسبة الوجود سلبا قال الشارح والاخر كالعنقاء اي الذي يمكن وجوده ولا يكون موجودا
في الخارج قال المصنف في شرح الملخص والحق ان ما لا يعرف وجوده في الخارج واما ان لم يعرف وجوده
في الخارج واما ان يعرف وجوده فيه والاول كالعنقاء فلو حمل كلام المصنف عليه لكان له وجه وذلك لا نزاع
قوله لكن لا يوجد من الوجدان لا من الوجود قال الشارح كالشمس قيل لا يجوز وجود شمس اخرى قوله
كالكواكب السيارة قال المصنف في شرح الملخص اعلم ان الكواكب لما صح مثالا لان لو كان معنى يشترك فيه جميع
الكواكب وذلك غير معلوم قوله فان النفوس المجردة عن الابدان غير متناهية العدد والمراد بعدم تناهي العدد
انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده عدد آخر لا ان الاعداد الغير المتناهية يكون موجودة دفعة قال الشارح
لزم من تعقل احدهما لزم تعقل الاخر مطلقا لو كان المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر لزم من تعقل احدهما
تعقل الآخر بان يكون تعقل احدهما تعقل الآخر وليس كذلك لان المفهوم الكلي ما لا يمنع نفس تصوره
الى انه لو كان كذلك لكان كل كلي حيوانا وكل حيوان كليا واما ما لم يتركب منهما فلان المركب من الامرين
المختلفين يكون مغايرا لكل منهما فافهم قوله والصواب ان مفهوم الحيوان من حيث هو هو معروض لمفهوم
الكلي قال المصنف في شرح الملخص يخص كل واحد من هذه الاقسام باسم فالاول هو معروض
الكلية يسمى كليا طبيعيا قوله فقد اعتبر في الطبيعي ملاحظة العارض معه اذا اعتبر ملاحظة العارض مع
المعروض لا يلزم اشكال اي في الطبيعي والعقلي واما اذا اعتبر العارض مع المعروض يلزم ذلك الاشكال
لكن يندفع باعتبار العارض في الطبيعي بطريق العدية واعتباره في العقلي بطريق قال الشارح

اولانه

اولانه موجودة في الطبيعة اي في الخارج بهذا الوجه انما يظهر عند القائلين لوجوده في الخارج قال الشارح
لان المنطقي انما يبحث عنه بهذا لطهر اشتاقى قال الشارح وانما قال الحيوان مثلا لان اعتبار في التحقيق لو قيل اذا
مثلا الحيوان كلي لاف د بهذا المعنى واما ذكره المصنف فلا يظهر منه الا عدم اختصاصها الا باعتبار مفهوم الحيوان
قال الشارح والحيوان جزء من هذا الحيوان قد يقال ان اريد انه جزء خارجي له فلا نسلم ذلك وان اريد انه جزء عقلي
فمسلم لكن لا يلزم منه كونه موجودا في الخارج ولولا مخافة الاطناب والتطويل لذكرنا ما هو التحقيق على وجه
التفصيل قوله يريد ان البحث عن وجود الكلي الطبيعي الخ ولا يبعد ان يقال ان نظر المصنف في وجود الكليات
الثلاثة في اثناء مباحث المنطق لتوهم ان يتوهم كونه من المنطق فقال والنظر فيه اي في وجود الكلي مطلقا
خارج عن المنطق فيندفع الاعتراض فتامل قيل الوجه فيه بحث فان بعضهم في بيان وجوده دلايل وقد
الا انه غير موجود في الخارج وايضا الكلي المنطقي من مبادي النحو فاذا كان معرفة وجود الاشياء نافعة لكن
لا يكون معرفته نافعة تامل قوله وايضا لا يمكن ادراجها في هذه الاقسام اي لا يمكن ادراج الكليات الخمسة
باعتبار النسبة في الاقسام الاربعة للنسبة مع رعاية الاحكام الآتية من ان نقيضي المتباينين متباينان
قال الشارح فمرجع التباين الا اعلم ان مرجع التباين الى سالبتين كليتين دائمتين فان المباينة
الكلية بين المفهومين هي ان لا يصدق على شيء اصلا سواء امكن اولا ومرجع التساوي الى موجبتين كليتين
مطلقتين عامتين ومرجع العموم المطلق الى موجبة كلية مطلقة عامة وسالبة جزئية دائمة ومرجع العموم
من وجه الى سالبتين جزئيتين دائمتين وموجبة جزئية مطلقة عامة قوله انما اعتبر النسب الاربع
بين الكليين ولم يعتبر بين المفهومين لان النسب الاربع لا تتحقق الا بين الكليين على ما ذكره رح
قوله والا لكان التخصيص لغوا يمكن ان يكون التخصيص باعتبار مقصودية الكلي قوله يعلم ذلك بالمقايسة
بادنى التفات فانه لما علم ان بين الكليين اللذين لا يصدق احدهما على ما يصدق عليه الآخر التباين وبين
الكليين اللذين يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الآخر عموما مطلقا علم ان بين الجزئيات وبين الكلي وجزئيات
الكلي الآخر تباين وبين الكلي وجزئياته عموما مطلقا قوله على ان المقصود لما عرفت ثم قوله فليتامل وهذا الوجه
لاعتبار الاصل النسبة بين الكليات قوله وانا اذا اشرنا الى هذا واردنا بهذا الكاتب الخ يعني اذا قلنا
هذا الكاتب وهذا الضاحك وهذا الطويل وهذا القاعد واردنا بكل منها زيدا كان هناك على ذلك التقدير جزئيات
متعددة يصدق كل منها على ما عداه وان هذا الكاتب مثلا يصدق على زيد الضاحك الطويل القاعد وهو

نقلا

ذهب المحققون

وهو باعتبار كل من العوارض المذكورة جزئي واحد واعترض ايضا هذا الفاضل المحشي على ما ذكره الشارح
قوله وان لم يكن جزئيا له يكون مباينا له للجزئي من الضاحك بل اعم منه وانت خبير بان مثل هذا منه ليس
الا من قلة الالتفات الى الكلام فانه ليس على احد على مثل ذلك الامام قال الشارح فلان الجزئي ان كان
جزئيا لذلك الجزء الكلي يكون اخص منه مطلقا هذا انما يظهر اذا كان الجزئي الحقيقي محمولا على ما ذكره الشارح واما
اذا لم يكن محمولا على ما ذكره في الكلية ففيه اشكال تدبر قال الشارح لما فرغ من بيان النسب بين القسمين شرع
في بيان النسب بين النقيضين النقيضين اعلم ان النقيضين من حيث انهما كليتان لا يكون النسبة
بينهما عموم من وجه ونقيضي الشيئين اللذين بينهما عموم من وجه ونقيضي الشيئين اللذين بينهما المباينة
الكلية فان بينهما تباينا جزئيا واعتبار هذا الوصف انما هو لزيادة الضبط فافهم قال الشارح اي يصدق كل من
من نقيضي المتساويين على كل ما يصدق عليه نقيض الآخر آه محصله انه لو لم يصدق عليه نقيض الآخر لصدق نقيضه
وهو بعض ما يصدق نقيض احد المتساويين ليس يصدق عليه نقيض الآخر وهو محال لاستلزامه صدق احد المتساويين
بدون الآخر **قوله** فلنا هذا اي المفهومان متناقضان اذا اعتبر في انفسهما لا لتوصيف انه اذا اعتبر مفهوم من غير
اعتبار صدقه على شيء وضم اليه كلمة النفي حصل هناك مفهوم آخر في غاية البعد عن الاول ويسمى هذا نقيضين
يعني انهما متباعدان تباعدا لا يتصور ما هو ابلغ منه فيما بين المفهومات المعتبرة بلا ملاحظة بملاحظة صدقهما
على شيء لا بمعنى انهما لا يجتمعان في ذات ولا يرتفعان عنها لجواز ارتفاعهما عند عدم تلك الذات واذا حملا على ذات
وحدة حصل قضيتان موجبتان محصلة ومعدولة وهما متنافيان صدقا لا كذبا فلا يكونان متناقضين
بل نقيض كل منهما رفع صدقه لا صدق رفعه لجواز ارتفاعهما كما ذكرنا فنقول لما كان مرجع التساوي الى موجبتين
كليتين وطرق النقيض باعتبار الصدق فيهما على ذات الموضوع فاذا قيل كل لا انسان لا ناطق كان نقيضه
بهذا الاعتبار هو سلب صدق اللاناطق وهو بعض اللاانسان ليس بلا ناطق وهو لا صدق الناطق عليه لان
الناطق نقيض للاناطق في حالة الافراد من غير اعتبار الصدق على شيء لا في حالة صدقه على شيء فاذا قيل
لو لم يصدق كل لاشيء لاممكن لصدق بعض اللاشيء ليس بلاممكن فيكون بعض اللاشيء ممكنا الى المنع المذكور
بلا مكابرة وملخصه بعد الدليل بان يقال لما كان نقيض الشيء سلبه لا عدوله فيكون نقيضا المتساويين بما
باعتبار الصدق موجبتين سالبتين الطرفين لا معدولتين والموجبة السالبة الطرفين لا تستدعي
صدقها وجود الموضوع كالسالبة فلو لم يصدق كل من الموجبتين لكان كذبه اما لعدم الموضوع وانتفا[ء]

لصدق

لصدق نقيضه المحمول عليه والاول باطل لان الموجبة السالبة الطرفين لا تستدعي صدقها وجود الموضوع بل تصدق
مع عدم الموضوع بخلاف المعدولة الطرفين فعلى الثاني فيصدق نقيض احد المتساويين على نقيض الآخر وهو باطل المساواة
انه مثلا لو لم يصدق كل ما ليس بناطق ليس بانسان لصدق نقيضه وهو ليس كل ما ليس بانسان ليس بناطق وهو مستلزم قولنا
بعض ما ليس بانسان وهو ناطق وهو ينافي الموجبة المعتبرة في التساوي العينين وهو كل ناطق انسان
ولا يتوجه المنع المذكور لان كذب الموجبة الكلية المذكور وصدق السالبة التي هي نقيضها ليس لعدم الموضوع في
لعدم استدعائها له بل لصدق نقيض المحمول على الموضوع فالسالبة المذكورة تستلزم الموجبة المطلقة للمساواة بين
العينين فليتأمل قال الشارح لجواز ان يكون الناطق لا انسان قد يقال انه مستدرك اذ يكفي في بيان التخلف قوله
فيكون بعض اللاانسان ناطق وانا اقول محصل الكلام انه لو لم يصدق كل لا انسان لا ناطق يصدق ما ينافي كل ناطق
انسان ولو لم يصدق كل لا ناطق لا انسان لصدق ما ينافي كل انسان ناطق فانه لو لم يصدق كل لا انسان لا
يصدق نقيض وهو بعض اللاانسان الناطق ليس بلا ناطق وهو يستلزم توجه اللاانسان وكذا الكلام في كل
لا ناطق لا انسان في علم ذلك فانه مما خفي على كثير من الطلبة قال الشارح اما الاول فلانه لو لم يصدق نقيض
الاخص الخ يعني لو لم يصدق قولنا كل ما صدق عليه نقيض الاعم يصدق عليه نقيض الاخص لصدق نقيض وهو ليس
بعض ما يصدق عليه نقيض الاعم يصدق عليه نقيض الاخص فيكون بعض ما صدق عليه نقيض الاعم يصدق عليه
عين الاخص فيلزم صدق الاخص بدون الاعم وهو باطل **قوله** الملخص ما ذكره المحشي ان المدعى موجبة سالبة
الطرفين لا معدولة الطرفين فنقول كل ما ليس شيئا ليس بانسان صادق لانه لو كذبت هذه الموجبة لكان
كذبها اما لعدم الموضوع او لصدق نقيض المحمول على الموضوع والاول باطل لان الموجبة السالبة الطرفين
لا تقتضي وجود الموضوع وكذا الثاني لانه يبطل اعتبار النفي بالنسبة الى الانسان لصدق الانسان على النفي فتأمل قال
قال الشارح فبعض الانسان لا حيوان انما ذكر ذلك مع ان قوله بعض الحيوان انسان يكفي في حصول المطلوب لا
لاظهار منافاته مع ان الكلية المعتبرة في المحمول وهو كل انسان حيوان تدبر قال الشارح واما الثاني فلانه لو كان
قولنا اه لو صح ان قولنا ليس كل ما صدق نقيض الاخص يصدق عليه نقيض الاعم سالبة جزئية فلو لم يصدق
موجبة كلية نقيضه وهي قولنا كل ما صدق عليه الاخص يصدق عليه نقيض الاعم وينعكس بعكس النقيض على طريق
القدماء بقولنا كل ما لم يصدق عليه نقيض الاخص وهو مستلزم قولنا كل ما صدق عليه الاعم صدق عليه الاخص
قوله ولا اشكال المذكور منقوض عليه ايضا لا اشكال معنا هو منع الاستلزام فيه موجبة بعضه موجبة للنقيض موجبة اخرى يكون طرفاها

الكلية

ناطق

ناطق وهذا انسان في كل لا
انسان ناطق ولما كان
المنافاة في عكسه المستوى
وهو بعض الناطق لا
لا انسان اظهر قال
فيكون بعض الناطق
لا انسان تامل محرره

صدق

بمعنى لزومها لعدم الموضوع في اللازم لا ممتنع استلزام السالبة للموجبة لعدم الموضوع في اللزوم مع الفرق كونه
باعتبار منع الاستلزام لعدم الموضوع ومحصله ان كل شيء ممكن بالامكان العام موجبة كلية ولا يصدق على
المنعدم وهو كل لا ممكن او نقيضه بالامكان العام فهو لا شيء لعدم الموضوع واللاممكن ووجه نابع يقال بعض
كل شيء ممكن بالامكان العام هو كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بشيء وهذه الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع
قوله بل استدل بما يرجع الى التمسك به عند المصنف قبيل النظر تقدم فارجع التمسك عند [illegible] تقديم
المصنف على غيره فنقول لما كان غيره على طريقة الدليل السابقة المسماة للتساوي واحصه نقيض الاعم قدمه مع
ان قال الشارح ح يجعل الدعوى جزءا من الدليل لظاهر انه جعل الدعوى نفس الدليل الا ان يقال
لما لم يظهر الدليل مع لم يصح الا بالاستدلال الذي ذكر على الخفي جزئه فكان الدليل هو المجموع فتامل قوله
ولا احصى قوله ولا يخفى عليك يرشدك للجواب وتحقيق ما هو الصواب وحاصله ان محصل كلام الشارح
ان المقصود تفصيل الذي يستدل على منها على حده ما يعلم ان يقال اي يصدق لا يخفى جعل التفصيل جزءا
من الدليل صورة تسامح هذا او قد يقال لو ثبت ان نقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا
لصدق قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان العام ليس بممكن بالامكان الخاص واذا جعل صغرى لقولنا
كل ما ليس بممكن عام ينتج القياس المؤلف منها كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن وهو باطل واجيب بمنع الكبرى
الكبرى بوجوه كثيرة لا يليق ايراده في هذا الكتاب فليقتصر على ما هو اقرب الى اذهان السدسي من الطلاب
وهو ان المراد من الممكن العام ان كان هو الموجب فلا نم ان الممتنع ممكن بالامكان وان كان هو السالب
فلا نم ان الواجب ممكن بالامكان العام فان قلت اريد به القدر المشترك بينهما وهو سلب ضرورة من
من احد الطرفين فيصدق على كل واحد من الواجب والممتنع انه ممكن بالامكان فنقول قولنا سلب الضرورة
من احد الطرفين معناه سلب ضرورة الوجود او سلب ضرورة العدم وليس ذلك قدرا مشتركا بينهما
بل الممكن العام يقال بالاشتراك اللفظي عليهما فلينظر فيه فانه من المزلات الدقيقة التي يعين بها
الاذكياء ويعرفه كالبهائم الا بر العلماء قوله لو اطلق التباين ولم يقيد بالكلي لم يلزم لاحد ان يقول
الملازمة ممنوعة قوله لاحتمال ان يكون ذلك التباين الثالث بينهما تباينا جزئيا فلا يلزم اذ قيل بين نقيضي
امرين بينهما عموم من وجه تباين جزئي فمعناه ان النقيضين قد لا يجتمعان فان التباين الجزئي غير مقيد
بخصوص التباين الكلي في جميع الصور والخصوص العموم من وجه في جميعها بل ثبت في بعضها في ضمن المباينة

الكلية

51

الكلية وفي بعضها في ضمن العموم من وجه ولو قيل بينهما عموم فمعناه انه لا بد من تصادقهما في [illegible]
فثبوت التباين الجزئي يستلزم ثبوت الكلي لان عدم تصادقهما في بعض الصور يستلزم [illegible]
العموم فافهم قال الشارح لان المتباينين اذا كان كل منهما الخ حاصله انه لا يمكن بينهما التساوي والعموم
المطلق والا لزم ان يكون بين المتباينين كذلك ليس بينهما المباينة الكلية لتحقق العموم من وجه
في بعض المواد ولا العموم من وجه لتحقق المباينة الكلية في بعض المواد الاخر قال الشارح كاللاوجود
واللاعدم والمراد باللاوجود واللاعدم هو الموجود واللامعدوم فان وجود واللاعدم قد يتصادقان
على الافراد الحيوانية مثلا قوله فيصدق احد المتباينين مع نقيض الآخر فيظهر صدق كل من الانسان
واللافرس بدون الآخر هذا ولا يذهب عليك ان عدم صدق المتباينين مع عين الآخر ظاهر من وصف
المباينة فلا حاجة كذلك الى قيد فقط لانه ذكر للتصريح به فليتامل قال الشارح وليس يلزم من صدق
احد الشيئين مع نقيض الآخر صدق كل واحد من النقيضين بدون الآخر كالحيوان يصدق مع
نقيض الانسان ولا يصدق كل واحد من نقيضيهما اعني اللاانسان واللاحيوان بدون الآخر
قوله ولا شك ان الملزوم بهذا المعنى لا يتم الخ وذلك لا يتحقق كل من النقيضين بدون الآخر لا يستلزم
كون النسبة بينهما مباينة في جميع الصور فان [illegible] ان النسبة بينهما التباين الجزئي بتجرد
عن الخصوصيتين فيحتمل ح في ذلك لا يقدر من احدهما ان ذلك التحقيق ليس مع المباينة الكلية في جميع
المواد فسهما بقوله وان لم يصدق معا ان محصل كلامه ان كل واحد من النقيضين تحقق
بدون الآخر لتحقق كل واحد من المتباينين مع نقيض الآخر بدونه فيكون التباين الجزئي حاصلا وليس
في ضمن العموم من وجه والا لكان مجتمعين في الجملة في كل مادة لكنها قد ثبتا بيان تباينهما كليا
كاللاموجود واللامعدوم فتعين ان كل واحد من نوعي التباين الجزئي غير متحقق كليا بين نقيضي المتساويين
بل الثالث كليا هو مطلق التباين الجزئي المتحقق في بعض الصور في ضمن التباين الكلي وفي بعضها
في ضمن العموم من وجه فاعلم ذلك قوله قيل ان المص اما بين ان نقيضي امرين بينهما عموم من وجه
هذا ولا يخفى انه لما بين ان النسبة بينهما قد يكون مباينة كلية وظاهر ان النسبة بينهما قد يكون
عموما من وجه ظهر ان النسبة بينهما تباين جزئي مجردا عن خصوصية كل من فرديه فلا حاجة
الى الانضمام المذكور في نقيض المتساويين الا ان يقال انما هو ليعلم ذلك ابتداء الحكم فانه

كذلك

ثم سمعي خبر قبل ان النسبة المذكورة تسمى ماهية لحرية في جميع الفصل مباحث طويلة الارباب
التي لا تليق بعلمها بهذا الكتاب **قوله** فان قلت المتبادر مما ذكره في الحاشية انه قال المتبادر لا يجتاك
ان يحمل على ان الكلي مفهوما واحدا يسمى باعتبار مقابلته مع الجزئي الحقيقي حقيقيا وباعتبار انه
امر تسمى لا اصل الشيء الا بالقياس الى كثير من اضافي **قوله** لان الاضافة فيه اظهر كان الاضافة
فيه باعتبار التحقق والتعقل وفي المعنى الاول ليس الا باعتبار التعقل ويسمى بالحقيقي لكونه
مقابلا للجزئي الحقيقي تسمية للشيء باسم مقابله **قوله** ويحتمل ان يكون تسميته بالحقيقي ظاهرة فان الكلية بالنظر
الى حقيقة الغير لانه من الشركة **قوله** على هذا اي ما ذكرنا من ان الكلي الاضافي ما اندرج تحته شيء
في نفس الامر **قوله** كان الكلي الاضافي ما امكن اندراج شيء تحته لا يذهب عليك انه على هذا
التفسير لا يكون فيه ايضا الاضافة باعتبار توقف تحققه على الغير فلو اعتبر الاضافة باعتبار
التعقل ومعنى الكلي كان اختصاص هذا المعنى بالاضافة باعتبار تحققه يتوقف على امكان الاندراج
بخلاف المعنى الاول وباعتبار المقابلة مع الجزئي الاضافي لا يقابل المعنى الاول ايضا يتوقف تحققه
على امكان فرض الاشتراك لانا نقول انه امر مشترك بين المعتبر وان لم يعتبر فوقف باعتبار التحقق
المتوقف على امكان الاندراج الغير والتقابل ليس الا فيه وتسمية المعنى المذكور بالجزئي الاضافي
ليس الا باعتبار ان تحققه يتوقف على امكان اندراجه تحت شيء فتامل **قوله** وشك ان لا صحة الكلام
متضايفان مشهوران كالاب والابن المضاف يطلق تارة على نفس النسبة العارضة للشيء
كالابوة والبنوة وهو المضاف الحقيقي وتارة على المعروض من حيث هو معروض كالاب والابن
والمضاف المشهوري **قوله** وما يتوقف على معرفة مضايفه وهو الاعم الذي يتوقف تعقله على تعقل
العام الذي مضاف للجزئي الاضافي الاخص تعريف بالاخص **قوله** والاولى ان يقتصر على الثاني لانه لا يخفى
ان الخلل الاول ايضا يفهم من تقرير الشارح لكنه لم ينبه بذلك بنه قوله وايضا يلزم ان لا يكون
تعريفه بالاخص وايضا يلزم ان يكون تعريف الكلي بالاعم من شيء كما ذكره الشارح صحيحا لاشتماله على
على الخلل الاول قطعا **قوله** فانظر وارد مع زيادة وهي تعريف الشيء بنفسه على تقدير عدم اعتبار
معنى التفصيل اذ ربما يتوقف على معرفته على تقدير اعتباره **قوله** فالجواب هو ذلك الا ان عدم التسليم
يمكن ان يحمل كلامه على عدم التسليم تدبر **قوله** بل اراد ذكر حكم من احكامه يعني اراد المص ان يذكر

عليه

عليه يحصل منه تعريفه بحكم عليه بالاحسن فيعرف بانه الاخص تحت الاعم لا التعريف ولا الحكم المذكور لان تحمل
المراد بالحكم في قوله حكم من احكامه هو الحكم بان هذا المعنى يطلق عليه ايضا بهذا اللفظ فلا ينافي عدم جواز ذكر لفظة كل
فانه ما يطلق عليه لفظ الجزئي هو الاخص تحت الاعم كما علم ذلك **قوله** الا ان المقام يدل على قصد التعريف يعني ان
المقام يدل على ان المقصود هو التعريف الظاهري الاصلي لا التعريف الذي يستفاد من ذكر الحكم فالظاهر ان قوله
متعلق بالتعريف وان جاز ان يتعلق بقوله يدل وفيه بحث لان المقصود بيان ما يطلق عليه لفظ الجزئي كما ذكر
لا التعريف **قال الشارح** وان كانت تلك الماهية مع شيء آخر يحصل له ذات لو وجب لو كان عبارة عن الماهية
وشيء آخر هو التشخص قياسا على ساير الجزئيات يلزم ان عبارة ان التشخص عارض وهو باطل لما تقرر ان التشخص الواجب
عينه اي عبارة ان التشخص عارض **قوله** واجيب بمنع المقدمة الجواب بوجهين الاول ان المفهوم لا يحصل في الذهن
بالفعل على وجه يمنع الشركة بسبب الجزئية وذات الواجب لا يمكن تعقلها بالكنه بوجوده فلا يتحقق تشخصه فلا يتصف
بالجزئية والثاني ان مناط الكلية والجزئية هو الوجود الذهني يعني ان يمكن ان يحصل في الذهن اما ان يكون بحيث لو حصل
فيه لكان مانعا من الشركة فهو الجزئي واما يكون بحيث لو حصل لكان غير مانع لدخول فهو الكلي وذات
الواجب في العقل مانعا لانه لا يعقل الا بوجوه كلية فلا يتصف به لكن الكلام في الرد الاول انه بالوجه الاخر
كما لا يخفى على المتامل وقوله اذا لم يرد وانه كونه مفهوما بالفعل لا يدل على ما ادعاه من الحيثية المذكورة
التي لا يتوقف على الحصول بالفعل وعلى امكان حصوله الا انه يمكن يرد الجواب على الوجه الاول ومحصل ما ذكره
في الرد اولا هو انا لا نسلم ذلك بل المصنف بالجزئي هو ما كان بحيث لو حصل في الذهن لكان وان لم يحصل في
العقل اصلا ويمكن حصوله على ذلك الوجه ومحصل ما ذكره في الرد ثانيا هو انه على تقدير تسليم ان الجزئي هو المنحصر
الحاصل والممكن الحصول في العقل على ذلك الوجه فلا نسلم انه لا يحصل او لا يمكن حصوله في العقل على ذلك الوجه
فان ممتنع الحصول في العقل على ذلك كنه ذاته على ذلك الوجه هذا وان اردت تحقيق المقام الذي يندفع
به البحث والاشكال فاستمع لما نتلو عليك واعلم ان نسبة الماهية الى المشخص كنسبة الجنس
الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين بشيء منها الا بانضمام
فصل اليه وهما متحدان فان وجودا في الخارج ولا جعلا ان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هو
هويات متعددة لا يتعين شيء منها الا بالمشخصة بضم اليها وهما متحدان فان وجودا وجعلا بها او
في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى تركيبا منهما

فص

والامر صح جعل الماهية على اطرادها بل ليس هناك الا الوجود اعنى الهوية الشخصية لان العقل يحللها الى ماهية نوعية وتشخيص كما يحلل الماهية النوعية الى الفصل والجنس والاشخاص عاينها في الوجود الخارجي فهو باعتبار الاشخاص لها كما سادر اليه الاوهام اذا علمت ذلك فنقول في دفع البعض ما يحصل ان الشخص المتوقف عليه الواجب هو الماهية الكلية مع شي آخر ويصح بطلان اللازم قوله ان تشخص الواجب عينه قلنا في التحقيق ان التشخص كل شي عينه بمعنى انه ليس في الخارج موجود هو الماهية وموجود آخر هو المتشخص بل الموجود في الخارج هو الهوية الشخصية والعقل يفصلها الى الماهية والتشخص والتشخص امر عقلي يعرض للماهية الكلية في العقل وهو عين تلك الماهية في الخارج فلا منافاة بين ان يكون تشخص الواجب عينه وبين ان يكون عارضا للماهية فليتنظر فيه فانه من حصائل الاسرار قال الشارح كذلك يطلق بالاشتراك اي لو ترك قوله كذلك لكان اولى قوله فيكون معناها اي يكون النوع الاضافي مصاحبا للجنس ولا حدان يقول لما تحقق التضايف بينهما فلا يستقيم اخذ احدهما في تعريف الآخر قوله وبيان ذلك اي بيان التضايف بينهما قال الشارح فالماهية منزلة الجنس انما قال منزلة الجنس لما ستذكره من ان الجنس هو الكلي وان الماهية ملزومة لذلك قوله اشارة الى ما سبق اشارة اي ما قال بعض الشارحين ان ذكر الجنس ههنا خبث في الحد التام والمصنف ما ادعى على ان هذا حد تام قال الشارح من الصورة العقلية من الشي قد عرفت ان الصورة العقلية كما يطلق على الكيفية القائمة من الشي في العقل يطلق ايضا على صاحب تلك الصورة والظاهر ان المراد ههنا هو الثاني تامل قال الشارح لكن دلالة الالتزام مهجورة لانه ان منع كون الكلي لازما ذهنيا للماهية فعلى تقدير عدم مهجورية الالتزام الذهني لا يغني ذكر الماهية عن ذكر الكلي ههنا فالصواب ان يقال ان هذا تعريف للمعنى الذي يطلق عليه لفظ النوع فلا بد من ذكر الكلي وذكر الكلي داخل في حكمه الخ قياسا على سائر المفهومات الكلية قال الشارح وقوله في جواب ما هو يخرج الفصل والخاصة والعرض العام لا يقال واحدة من هذه الثلثة ان كان له جنس كان جنسه مقولا عليه وعلى غيره في جواب ما هو فكيف يحترز عنه لانا نقول انها تخرج من حيث انها فصل وخاصة وعرض عام للماهية اذا كان لها جنس فهي نوع من تلك الحيثية فلا يحترز عنها واعلم ان الشارح لم يتعرض بخروج الجنس العالي ولا بد منه فهو ايضا يخرج بقوله في جواب ما هو الى الشخص

هو النوع

هو النوع للمنفي آه فيه اشارة الى مرجع الضمير في قول الشارح وهو النوع المقيد بالنسبة اعقول منقوض بذات واجب الوجود الا ان يقال المراد بالشخص ههنا هو الشخص الذي ينتهي اليه سلسلة الكليات تامل قال الشارح كلمة احتراز عن الشخص فانه عبارة عن النوع المقيد بعبارة جزئيته قال الشارح واذا حمل كليات مترتبة على شي يكون حمل العالي عليه بواسطة حمل السافل اقول لتحقيق هذا الكلام المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فاعلم ان حمل الجنس القريب على الجنس البعيد عليه فالجسم مثلا لا يحمل على الانسان الا بعد حمل الحيوان عليه اذ لو جاز حمله بدونه لكان الجسم المحمول عليه جسما خاليا والجسم العالي عن الحيوان لا يستحيل حمله عليه وسلسلة الشيخ الرئيس وقال كيف يكون للحيوان شي لجسميته الا انسان وهو ما لم يكن جسما لم يكن حيوانا فان الجسمية سبب لوجود الحيوان والحق في تحقيق ذلك ويحتمل ما قدمه سوان الجسمية التي توجد للانسان قبل الحيوانية التي هي الجسمية على المادة لا الجسمية بمعنى الجنس فانها لا توجد للانسان الا وقد سبق الحيوانية ولو كان الجسمية بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوع لا يحتمل عليه بل وجود ذلك الجسم في النوع هو وجود ذلك النوع لا بعينه خصوصا زيد مثلا لا يتحقق بدون انسانيته وجسميته بمعنى الجنس لا يتحقق بدون حيوانيته وانسانيته وان كان جسميته بمعنى المادة تتحقق بدونها كما في النطفة فحينئذ تحقق الجسمية لزيد لا يكون بعد كونه حيوانا وانسانا تامل قال الشارح فقوله قولا اوليا احترازا عن الصنف اي قيل ان الصنف لكونه خاصة يخرج بقوله في جواب ما هو فلا حاجة الى هذا القيد فالجواب ان الخاصة تنقسم الى ما يقابل عليه وعلى غيره والجنس في جواب ما هو والى ما ليس كذلك والصنف من الاول فلا يخرج بقوله في جواب ما هو تامل قوله فيلزم ان لا يكون الانسان نوعا للجسم النامي آه فلا يكون تعريف النوع جامعا لعدم شموله للانسان بالقياس الى كل واحد من الجسم والجوهر قوله فيلزم ان لا يكون الاجناس البعيدة اجناسا للماهية فلا يكون تعريف الجنس جامعا لعدم شموله للجوهر والجسم النامي بالقياس الى الانسان الذي كل منها جنس له قوله والنوع الاضافي كلي مقول في جواب ما هو يخرج الصنف والخاصة والعرض العام والفصل يقابل عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو يخرج العالي واعلم ان هذا التعريف لا يرد عليه ما يرد على تعريف المص من ذكر الكلي وترك الكلي وعدم جامعه واستلزامه عدم جامعية تعريف الجنس لكنه يتوجه عليه ايضا اخذ احد المتضايفين في تعريف الآخر قوله لانه لو لم يكن احدهما جزءا للآخر لكان تمام ماهية الشي عبارة الشي هو هو وكان كونه الشي ماهية للشي منافيا لكونه غيره خارج عن ماهيته فلو كان للشي واحد ماهيتان مختلفتان فان لم يكن احدهما جزءا للآخر لم يكن شي منهما تمام ماهيته

زند نظر بر من مسکین نظرات اثارم از اعتاب شهنشاه است

بل يكون كل منهما جزء من ماهية بل من قوله والنوع الحقيقي لا يجوز ان يكون فوق شيء من النوع الحقيقي والجنس
لما مر من لزوم جنسية النوع الحقيقي وحينئذ فان كل واحد من النوع الحقيقي والجنس الذي يجب وقوع تلك
النوع الحقيقي تحته اخص منه ومحمول عليه وعلى امر كلي زائد عليه فيلزم ان يكون النوع الحقيقي والجنس صنفا
وهو باطل فلا يكون الحقيقي الفوقاني نوعا حقيقيا بل جنسا وهو باطل قال الشارح اما ان يكون
اعم الانواع فيحصل ان النوع الاضافي اما ان لا يكون داخلا في سلسلة من سلاسل الانواع الاضافية
او يكون داخلا فيها فان الاول فهو النوع المفرد وان كان الثاني فهو اما اعم انواع تلك السلسلة او اخصها او اعم
من بعضها واخص من بعضها وهو سلسلة الباقية قال الشارح وهي في صيغة العقل مسمعه قال الفاضل الكاتبي
لا يلزم من اعتبارهما في صيغة ان يكون العقل نوعا لها لجواز ان يكون جنسا او عرضا عاما لها وكل نوع
منحصر في شخص فلا يتم المثال وان اريد به بقوله حقيقة العقل مسمعه ان يكون العقل عين حقيقتها كان المعنى
صحيحا لكن لا يتم المثال الا ان الانظار لا يفيد اقول ان اضافة الحقيقة الى العقل بيانيه فيكون حمله على المعنى المفيد
قوله لان مرتبة الانواع نوع نوع وان يكون هناك نوع او فالجسم النامي نوع نوع والحيوان نوع نوع
نوع والانسان نوع نوع نوع نوع قوله وترتيب الاجناس وهو ان يكون هناك جنس جنس جنس جنس
فالحيوان والجسم النامي جنس جنس والجسم جنس جنس جنس والجوهر جنس جنس جنس جنس قال الشارح فلا يكون
نوعا صوريا قال في حاشية ان قيل ان العقل ان كان جنسا يكون جنسا منحصرا على ما ذكر فيلزم ان لا يكون نوعا
مفردا ولا يلزم ان يكون نوعا عاليا فنقول ان الجنس في قوله ان كان جنسا اعم من المفرد بدليل قوله وان لم يكن
جنسا لم يكن يصح التمثيل ضرورة ان ما لا يكون جنسا لم يكن مفردا فحاصل السؤال ان العقل ان كان جنسا في الواقع
لم يصح التمثيل الاول لان النوع الذي هو الجنس لا يكون نوعا مفردا لاندراج الانواع تحته بل يكون نوعا
لانه ليس فوقه الا الجوهر الذي هو الجنس العالي وان لم يكن العقل جنسا مفردا فرضا لاستلزام انتفاء العام
انتفاء الخاص قال الشارح لانا نقول التمثيل الاول على تقدير ان العقول العشرة متفقة بالنوع
الخ حاصله ان التمثيل الاول مبني على فرض كون العشرة متفقة بالنوع بمعنى ان العقل تمام الماهية المختصة
بالقياس الى منها والمحمل والتمثيل الثاني مبني على فرض كونها مختلفة بالنوع بمعنى ان العقل تمام ماهية
المشتركة بالقياس الى كل منها وذلك انما يعرف بقرينة المقام وسوق الكلام بما يرفع ما يرد على ما قاله
الفاضل الكاتبي انه يكفي التقدير الاول في صحة التمثيل الاول لو فرضت العقول العشرة متفقة بالنوع

والعقل عرضا انهما لا يلزم كون العقل نوعا بل يجب ان يكون كذلك لاعتبار كون العقل تمام ماهيتها وكذلك
لا يكفي في صحة التمثيل الثاني كونها مختلفة بالحقيقة لجواز ان يكون العقل عرضا عاما لها لا جنسا لها
بل يجب مع ذلك كونه جنسا قريبا لها وامثال هذا الاعتراض على ذلك المحقق الكامل لا يليق بمثل
هذا المدقق الفاضل قوله وبين كل واحد من النوع العالي والمتوسط والسافل عموم من وجه
اما بين الجنس المتوسط والنوع العالي فلتجمعهما معا في الجسم وتحقق الجنس المتوسط وحده بدون
النوع العالي في الجسم النامي وتحقق النوع العالي بدون الجنس المتوسط في الوضعي فانه نوع
عالي بالقياس الى الكيفية وجنس سافل اوله انواع الالوان واما بين الجنس المتوسط والنوع
المتوسط فلتحققهما معا في الجسم النامي وتحقق الجنس المتوسط بدون النوع المتوسط في الجسم
وتحقق النوع المتوسط بدون الجنس المتوسط في الحيوان واما بين الجنس السافل والنوع العالي
فلتحققهما معا في اللون فان فوقه جنسا وهو الكيف ولا يكون تحته جنس بل نوع فلا يكون فوقه نوع
لان الكيف فوق العرض وهو عرض بالنسبة اليه وتحقق الجنس السافل بدون النوع العالي في الحيوان
وتحقق النوع العالي بدون الجنس السافل في الجسم واما بين الجنس السافل والنوع المتوسط فلتحققهما
معا في الحيوان وتحقق الجنس السافل بدون النوع المتوسط بدون الجنس السافل في الجسم النامي
قال الشارح وقد ذهب قدماء المنطقيين حتى ان الشيخ في الشفاء الى ان النوع الاضافي اعم مطلقا
من الحقيقي ورد ذلك في صورة دعوى اعم قال المصنف في شرح الملخص لبعض المتقدمين من المنطقيين فزعم
ان كل نوع حقيقي فهو نوع اضافي وليس كل نوع اضافي فهو نوع حقيقي حتى يلزم منهما ان يكون النوع
الحقيقي اخص من النوع الاضافي مطلقا والشيخ ابطل ذلك في كتاب الشفاء وقال الحق انه ليس شيء
من النوع الحقيقي والاضافي اعم من الآخر مطلقا واحتج منه عليه بانه لو كان احدهما اعم من الآخر مطلقا لامتنع
ان يصدق الاخص بدون الاعم لكن كل واحد منهما يصدق بدون الآخر هذا كلامه وهو مخالف لما ذكره
الشارح بعض المخالفة قال الشارح واما وجود النوع الاضافي بدون النوع الحقيقي فكما في الانواع
المتوسطة اعلم ان المقصود بيان النسبة بين ما هو نوع في نفسه لا ما هو باعتبار العقل والا لم يمكن اثبات
الوجود الاضافي بدون الحقيقي في الخارج فان الانواع المتوسطة انواع حقيقية بالقياس الى حصصها لان كل
كلي نوع حقيقي بالقياس الى حصصها التي لا يزيد عليها الا بالامور العرضية فكل ما كان نوعا اضافيا

بگذشت مشکلی با صبر بودم بودم ولی کی موتی با کل نستم جمال عشق بهرم کرده وکنی می بهمان حاکم که ستم

هر عیب که سلطان بپسندد هنر است در بین عالم کسی سنم نباشد اگر باشد نه آدم نباشد

فهو جنس حقيقي بدون الجنس فيكون النوع الحقيقي اتم من الاضافي مطلقا فلا يتم ما ذكره على العلوم ما هي صورة
دعوى قال الشارح وان وجود النوع الحقيقي بدون النوع الاضافي كما في الحقائق البسيطة اه قد يقال
الملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع لان التركيب العقلي لا ينافي البساطة الخارجية فالحق ان افادة
القدماء والفضلاء للمتعدد متبع قال الشارح المقول في جواب ما هو الدليل على ان الماهية المسؤول
المسئول عنها بالمطابقة لا اشتباه المقول فيه في جواب ما هو في تعريف بعض الكليات وجب التعرض لبيانه
ولو قال المقول في جواب ما هو الماهية المسئولة عنها المركب بالمطابقة لكان اوضح انسب لما ذكره جز
المقول من قوله فان كان مقولا في جواب ما هو بالمطابقة اي بلفظ يدل عليه بالمطابقة قوله هذا
الى جواب ما هو اعلم ان ذكر الذي في جواب ما هو باعتبار انه نفس الماهية المحدودة لا انه طلب مزيد معرفتها
بخصوصها لا باعتبار ركنيها مغايرة لها وموجبا لها لتصورها فهو مقول في جواب لا انه جنس انه
غير المحدود حقيقة قد كمثله السؤال بما انما يكون عن نفس الشيء لا انما يوجبه تصوره فاذا قيل مثلا
ما زيد كان بالانسان ولا يحسن ان تذكر حده بدله فيقال حيوان ناطق اذ فيه تحصيل ما يستغني عنه فلتتدبر
قوله لخصيص الواقع في الطريق بالجزء المدلول عليه مطابقة او جزء المقول المذكور في الجواب بالمطابقة
ليسمى واقعا في طريق ما هو لان المقول في جواب ما هو اي طريق يوصل الى ما سئل عنه بما هو والمقول المذكور
في الجواب تضمنا يسمى داخلا في جواب ما هو وان كان لكل منهما مناسبة مع كل من الاسمين لان الواقع
انسب بالمدلول المطابقي فانه المستقل في المدلولية والوقوع في الطريق والمدلول التضمني تابع له
بالمدلولية والوقوع في الطريق واخل انسب بالمدلول انسب التضمني الذي هو جزء المدلول المطابقي
وقوله المناسبة الباعثة على الاصطلاح فافهم قوله والتحقيق انه منقسم لمعنى انه يحصل قسمه لا يحصل
قسمه وذلك لان الفصل اذا اقترن بالجنس من وخطه نوعا فلو كان الناطق مثلا منقسما للحيوان
الى القسمين ومحصلا له فيهما لكان هو حاصلا في كل منهما ومقولا عليهما فاعلم ذلك قال الشارح
فيتعدد للجنس العالي جاز ان يكون له فصلا يقومه لانما هي مراتب الانواع والاجناس اربعة
ان سمى نسبة كل من الفصل والمقسم والمقوم الى كل مرتبة من مراتبها ولما جعل النوع المفرد والجنس
المفرد من مراتبها بانسب التعرض اليهما ايضا لكن عدم التعرض اليهما اما لا حاجة النوع المفرد
على المقابلة بالجنس العالي واما لعدم دخوله في المراتب حقيقة قال الشارح لان جميع مقوماته السافل

هذا

هذا الكلام انما يظهر على تقدير جواز ان يكون لجنس الاجناس فصل مقوم بناء على تقدير جواز تركيبه
الا فيه من امرين متساويين ولو قال لانه قد ثبت ان العالي مقوم السافل لكان اشمل
قوله كان جميع مقوماته فصولا كانت انواعا واجناسا ولكنها اذا كان جنس الاجناس كان ما تقدم له
فصولا واما كان غير ذلك مقوما له للجنس او الفصل قوله لان الكلام يعني ان الكلام في الفصول
المقومة خارج المقصود وبيان عدم تقوم الفصول المقدمة للسافل بالنسبة الى العالي لا عدم تقوم السافل
للعالي فلابد من مقومه للعالي لجميع ما تقدمه مقوم للسافل فلو كان الفصول المقدمة للعالي
لم يستلزم العرق سيما ما يذهب عليك انه يصح حمل المقومات في محله لان ثبت ان جميع
مقومات العالي على الفصول المقومات وان عدم العرق يلزم انعكاس لان التمايز بين العالي
والسافل بها الا بالفصول المقومة وقد ثبت ان الفصول المقومة للعالي مقومة للسافل فلو تحقق
العكس للزم عدم العرق جلسة قال الشارح فان القول الشارح وهو المعرف ما يستلزم
تصوره تصور الشيء اه اي ما يستلزم تصوره تصور الشيء بالكنه ويستلزم تصوره على وجه يمتاز
عند العقل عن كل ما عداه لا يقال ان ما يستلزم تصوره تصور الشيء بالكنه يستلزم تصوره على وجه
يمتاز عن كل ما عداه فلا يصح المقابلة لانا نقول ان المقصود بالذات في القسم الاول هو الاطلاع
على الذات لا الامتياز اللازم له والمقابلة بالنظر الى المقصود من كل منهما قيل هذا التعريف ان صدق
على فرده يلزم صدقه على نفسه واخصه عن نفسه وان لم يصدق يلزم عدم انعكاس التعريف لخروج هذا
الفرد واجيب بانه لو اريد بالنفس هو المفهوم من حيث هو اي من غير اعتبار وصف المعرفة
فلا نم انه يلزم من عدم صدق التعريف عليه عدم الانعكاس اذ هذا المفهوم من حيث هو ليس بفرد
من المعرف وان اريد بها المفهوم من حيث المعرف فلا نم انه يلزم من صدق التعريف عليه
صدق الشيء على نفسه واخصه عن نفسه اذ المفهوم من حيث انه معرف هو هو مساو لمفهوم
المعرف من حيث انه معرف المعرف اخص من المعرف ومن هذا المفهوم المساوي له فافهم فافهم
قوله ويرد بهذا القيد لا يخفى بان تصور المعرف يستلزم تصور معرفه قال بعض الافاضل لا حاجة
الى هذا القيد لدفع هذا النقض فانه لاستلزام تصور المعرف تصور المعرفة معرفه بل بان تصور الشيء
مجملا لا يستلزم تصوره مفصلا وانا اقول ان المحقق تعرف المعرف من حيث هو معرف ليس الا بعد
تصور معرفه فتصور الشيء والحاصل من التعريف مجملا لا يكون الا بعد تصور مفصلا فقد استلزم تصوره

معرفة يستلزم المعلول للعلة بل لابد قوله كما في الحد التام فان تصور المكتسب منه تصور بالكنه قوله
وليس شيء لانه اذا لم يكن بعض الاجزاء معلوما بالكنه لم يكن الماهية معلوما بالكنه قطعا وذلك لان تصور
الماهية المحدودة ليس الا التصور باجزائها فاذا كان جميع الاجزاء المحدودة شيء واحد بالذات والمغايرة بينهما
بالاجمال والتفصيل فانه اذا تصورت الاجزاء معلوما بالكنه قطعا وذلك ان الذهن مرتبة حتى حصل فيه
صورة بجمعه كان كل واحد من التصورات بمجموع الاجزاء مرآة على حدة شاهد بها جميع اجزاء الماهية
تفصيلا وكان مجموع التصورات الاجزاء مرآة واحدة شاهد بها مجموع الاجزاء التي هي نفس الماهية المحدودة
مجملا فكان تصورات بمجموع الاجزاء تصور الحد ومجموع التصور الاجزاء تصور المحدود وعلى هذا فان قيل الاجزاء
المتصورة منفصلة بغير الكنه من اقسام التعريف فنقول ان لم يكن بعض الاجزاء معلوما بالكنه فان
فان كان كل منها معلوما بوجه من الوجوه الذاتية كان حدا ناقصا وان كان كل منها معلوما بوجه
من الوجوه العرضية او بعضها معلوما بالوجه الذاتي وبعضها بالوجه العرضي كانت رسما قال الشارح
واما لكان الاعم من الشيء والاخص منه معرفا له لما مر ان التصور الاعم من الشيء يستلزم تصور ذلك
الشيء وان التصور الاخص من الشيء يستلزم تصور ذلك الشيء بل قد يتصور الاعم من الشيء بدون ذلك الشيء
وقد يتصور الاخص من الشيء بدون ذلك الشيء فلا يصدق التعريف عليهما لانا نقول تحصيل مفهوم التعريف
على حقيقته هو ما يستلزم تصوره بطريق النظر تصور ذلك الشيء فافهم قوله سواء كان تصوره بالوجه غيره
عن جميع ما عداه وانما قيد التصور بالوجه لان المقصود بالذات من الموصل الى التصور بالكنه هو الاطلاع على
الذاتيات والتعريف بان يحقق تمييز لا يكون الا في التصور بالوجه قال الشارح وكذلك قوله
وامتيازه عن كل ما عداه مستدرك لان كل معرف فهو مفيد لتصور الشيء بوجه ما فان قيل ان كل معرف
يستلزم تصوره امتياز الشيء عن كل ما عداه فيكون قوله تصور الشيء مستدركا فالجواب انه انما ذكره
للتنبيه على ان مقصود الاصلي من التعريف قد يكون هو الاطلاع على الذاتيات لا الامتياز قال
قال الشارح فان تصورها لا يستلزم تصور حقيقة الشيء اه اي لا يستلزم تصورها حقيقة الشيء على وجه
يمتاز عن جميع ما عداه قال الشارح والشيء لا يعلم قبل لا يقال جاز ان يكون معلوما باعتبار قبيل كونه
معلوما باعتبار آخر لانا نقول الشيء الواحد باحد الاعتبارين مغاير له باعتباره الآخر فلا اتحاد وكلامنا
فيه قال الشارح لا يخلو اما ان يكون مساويا او اعم منه او اخص منه او مباينا قد يتوهم ووجه الجواز
ان يكون لبعضها هو عام او خاص او مباين خاصة بمعنى ان ينتقل الذهن من تصوره الى تصور كنه الخصي

في الاول واعمه في الثاني ومباينه في الثالث كما يجوز ان يكون من خواص الشيء حالة صاحبه بمعنى
ان ينتقل الذهن من تصورها الى تصور كنه ذلك الشيء ولم يعم دليل على امتناع ذلك كما اذا اراد
ان انتقال الذهن من تصور العام والخاص والمباين الى تصور كنه الخاص والعام والمباين ليس
لكل القيام البعض في البعض المولد مواسي التعريف كلية وذلك صحيح لكن للمساوي في التصديق
ايضا كذلك فان اكثر الخواص لا يلزم من تصورها تصور كنه ما هي خاصة له بل انما لا انتقال المذكور على الوجه
الكلي ليس الا في قسم واحد من المتباين وهو الحد التام واما باقي اقسامه من الحد الناقص والرسم
التام والناقص فلا بعد تصور كنه الماهية على الوجه الكلي فكان من الواجب اخراج المساوي
عن المعرفة ونقول اراد الشق الصادق الكل قوله لكن المساوي في صدق ايضا كذلك قلنا انما يرد
ذلك لو كان اعتبار المساوي مطلقا لاستلزام تصوره تصور كنه كنه الماهية وليس كذلك انما
لاستلزام تصوره تصور كنه الماهية او امتياز الماهية عن كل ما يخرج به وكل منهما كل بالنسبة الى ما نسب
اليه من اقسام المساوي قوله بان يكون بين المتباين خصيصة آه يعني يحتمل ان يكون بين المتباين
خصوصية تقتضي تلك الخصوصية الانتقال من احدهما الى الآخر مع التمييز لخلاف مع التمييز فقوله
بان يكون بين المتباين متعلقا في الاحتمالين فان قيل نسبة المباين الى كل من المتباينات على السوية
فالانتقال من تصوره الى تصور كنه بعضها بدون بعضها ترجيح بلا مرجح والجواب انا لا نسلم ذلك
ولابد لهذه الكلية من دليل فانه لما تحقق الخاص في الخارج تحقق العام في الخارج عند تحقق الخاص
في الخارج انما انتفاء تلك الشروط يستلزم انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص مع قال الشارح
وكل ما صدق عليه المعرف صدق المعرف وبالعكس يعني لما وجب التساوي بين المعرف
والمعرف التساوي اي موجبتين فكل ما صدق عليه المعرف اي المحدود والمرسوم وكل ما صدق عليه المعرف
اي المحدود والمرسوم صدق عليه المعرف اي الحد والرسم قال الشارح اي متى وجد المعرف وجد المعرف لان معنى
وجود المعرف اي الحد والرسم وجد المعرف اي المحدود والمرسوم ولما كانت هذه الكلية عكس الكلية
الاولى فيكون مستدركة لجميع قال الشارح الانعكاس اللازم في الانعكاس الانتفاء اي الانعكاس
راجع الى الموجبة الكلية المقابلة متى انتفى المعرف اي الحد والرسم انتفى المعرف اي المحدود والمرسوم وهذه
النقيضة الكلية لازمة للكلية السابقة كما تبين لازمة لها فاذا صدقت النقيضة الكلية السابقة القابلة كل صدق

عليه المعرف اي المحدود والمرسوم صدق عليه المعرف اي الحد والرسم صدق عكس نقيضه وهذا النقيضه
القابلة كل ما لم يصدق عليه المعرف اي المحدود والمرسوم وهي الكلية القابلة متى اسمى المعرف اسمى المعرف
قال الشارح وبالعكس اي اذا صدق قولنا ما لم يصدق عليه المعرف اي الحد والرسم
لم يصدق المعرف اي المحدود والمرسوم صدق عكس نقيضه وهي القضية القابلة كما صدق عليه
المعرف اي المحدود والموسوم صدق عليه المعرف اي الحد والرسم قال الشارح وهذا ما تركب
من الجنس والفصل القريبين كتعريف الانسان بالحيوان الناطق في تعريف الانسان تعريف تام
لما جوز للمصنف اما تركب الماهية من امرين متساويين او امور متساوية صح ان يقال وسمي
حدا تاما ما كان بالجنس والفصل القريبين او امرين متساويين او امور متساوية ينبغي ان يقال
وسمي منقول انما لم يقل وكذا لان تحقق تلك الماهية ليس بمتحقق بل هو مبني على احتمال عقلي استدل
على بطلانه قوله تكثير ما سمع الغلطاء فان كثيرا ما يعترض على ارباب العربية والاصول بان
حدكم بهذا الجنس يشتمل على تمام الذاتيات فيقع المعترض في الغلط المتعلل عن الاصطلاحيين
واعلم انكم في باب الكليات اشارة الى جواب دخل مقدر وهو ان يقال لما كان البحث عن الكليات
لاعتبارها في باب التعريف والعرض لاعتبارها في باب المعرفات التي هي المقصود ثم ذكر في مباحث الكليات
التي يتوقف عليها المعرفات قوله والعرض العام قد يعد التميز لكنه هاهنا بحث وهو ان العرض من
حيث هو عرض عام لا يفيد التميز بل من حيث انه خاصة اضافية قوله على ان اللازم ح الا ان كان العام
ما ذكرنا من عدم افادة التميز اصلا يدل على ان لا يكون جزء معرف من جملة التمييز قوله لكنه اخرى من
الخاصة وحدها يعني ان المعرف المركب من العرض العام والخاصة اقوى من الخاصة وحدها افادة المركب ما يفيد
ما يفيد البسيط مع امر زائد هو الاطلاق على الشيء بما هو عرض له او تمييز الشيء عن بعض ما عداه
قوله لكنه اخل من الفصل وحده اي المركب من التركيب العرض العام والخاصة اخل من الفصل
وحده لاشتماله على امر زائد هو الاطلاق اطلاق على الشيء بما هو عرض له واعتبر على وجه اخص على ما يكمل
قوله هو اخل من المركب من العرض العام والفصل فانه كلا من المركبين يشتمل على الفصل والمركب الاول
يشتمل على الخاصة والمركب الثاني يشتمل على العرض العام فيحصل به الاطلاع الشيء الاطلاع الحاصل من الخاصة
بوجه مخصوص والاطلاع الحاصل من العرض العام بوجه غير مخصوص والخاصة تفيد التميز الذاتي عن كل ما عداه

الذاتيات

وبعض العارضي لا يفيد التميز الا عن بعضها ما عداه على ما ذكره الشارح قوله قال الشارح
وطريق الحصر في الاقسام الاربعة ان طريق الحصر في الاقسام الاربعة على وجه يدخل فيها جميع اقسام
المعرف من الاقسام المذكورة وغيرها هو ان يقال التعريف اما بمجرد الذاتيات او لا فان كان بمجرد
فاما ان يكون بجميع الذاتيات وهو الحد التام سواء كانت تلك الذاتيات الجنس والفصل
او الامور المتساوية او ببعضها وهو الحد الناقص وسواء كان البعض الجنس البعيد والفصل
القريب او الفصل المميز عن المشاركات في الجنس او الوجود وان لم يكن بمجرد الذاتيات فاما ان يكون
بالجنس القريب والخاصة والرسم التام او بغير ذلك وهو الرسم الناقص سواء كان ذلك الغير الجنس
البعيد والخاصة والعرض العام واللاحقة اي العرض العام والفصل او الفصل والخاصة او الخاصة وحدها
ثم اعلم ان معنى ما ذكره الشارح في هذا المقام في بيان الاقسام وهو ما ذكر في الحاشية من ان الصواب
ان بعض المخالفة قال الشارح وهي اما معنوية واللفظية اما المعنوية فهي تعريف الشيء بما يساويه
في المعرفة والجهالة وهو ان يكون العلم باحدهما مع العلم بالاخر قوله اي يشاركه التي الشيء توضيح الكلام في هذا
المقام هو ان خلل الواقع في التعريف اما ان يكون بحسب اللفظ او بحسب المعنى اما الاول فانما يتصور
اذا حاول الشخص التعريف بالتمييز وذلك بان يستعمل في التعريف الفاظا غير ظاهرة الدلالة بالنسبة
الى غير ذلك الغير كالفاظ الغريبة الوحشية وبالمجاز والمشترك فان ذلك يخل بالغرض من التعريف
واما الثاني فاما ان يكون الخلل المشترك بين المحدود والمرسوم او مختصا باحدهما اما الاول فهو ان
يكون الخلل مشتركا بين المحدود والمرسوم فهو كالخلل الواقع في تعريف بما يساويه في المعرفة والجهالة
والواقع في تعريف الشيء بما هو اخفى كقولك في تعريف النار انها الاسطقس الشبيه بالنفس فان النفس اخفى عند
العقل من النار والواقع في تعريف الشيء بنفسه كقولك في تعريف الحركة الانتقال انها النقلة والواقع في
تعريف الشيء بما يتوقف معرفته عليه ان كان بمرتبة او بمراتب والامور المذكورة مرتبة والخلل الاول
او من الثاني لانه في الاول لما كان العلم والمعرفة معا كان العلم باحدهما مستلزما للعلم بالاخر وهو منطقة
جواز تعريف احدهما بالاخر بخلاف الثاني فان الجهل بالاول من الجهل بالمعرف فكان ذلك تعريفا لاحد المجهولين
بالمعرف فكان ذلك تعريفا لاحد المجهولين بما هو اشد جهلا من الاخر فلا يكون مظنة لجواز التعريف
كما في الاول فانهما في الاول باعتبار المغايرة وحدها والثاني من الثالث كلا لان الثالث ايضا

مطلب في جواز التعريف وان كان كل واحد من المطلوب ومعرفة بجملة لان احدهما مقابل للآخر
بخلاف الثالث فانه في تعريف المجهولات بنفسه والثالث اول من الرابع لان الثالث يستدعي
تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين والرابع يستدعي تقدمه بمراتب فان قيل لا نسلم ان الوجود المذكور من الخلل
مشترك بين الحدود والرسوم فانها لو كانت مشتركة بينهما لامتنع وقوع شيء منها في الحدود
واللازم باطل فان التعريف بالحدود لا يكون الا بالامور المساوية واذا كانت كذلك كان وقوع
الشيء من الامور المذكورة في الحدود محالا اجيب عنه ان المراد منه مطلق وجه من وجوه الخلل لا كونه
المذكورة معام التعريف حدا او رسما والاول مما ذكر من ان لا يكون الا بالاجزاء واما الثاني فلان الرسوم
لا بد فيها من الخواص اللازمة للشيء فلا بد من المغايرة ولا غرض فيه واما الامور المختصة بالحدود فلذكر الجنس
مع الفصل واما الامور المختصة بالرسوم مع الخاصة قوله هذا اذا لم يجعل [illegible]
ان يكون الحركة والسكون في مرتبة واحدة من العلم والجهل انما هو على
تقدير ان يكون بين الحركة والسكون تقابل التضاد اما
بين الحركة والسكون تقابل التضاد لان الحركة
حيث كون الشيء [illegible] في مكان والسكون
كون الشيء [illegible] في مكان [illegible]
[illegible] المفهوم [illegible]
بان المتضادان
المتساويان
في العلم والجهل
اما اذا
كان [illegible]
بل لعدم الملكة فيكون السكون اخفى لان الاعدام
تعرف بملكاتها واجيب بانه لو قيل كان الامر في
المتضايفين لكان اولى تمت بعون الله

تاريخ ١٠٢٣ [illegible]

58

معلقة جواز التعريف وان كان كل واحد من المطلوب ومعرفة
[illegible]
[illegible]
سنة الف هجرية

59

60

[illegible]

بادروج سمع

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون والصلوة والسلام على جميع الانبياء والمرسلين لا نفرق بين احد منهم ونحن له مؤمنون خصوصا منهم على سيد الخلائق حبيب الله ابي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم وعلى آله واصحابه الذين نقلوا الينا الكتاب والسنن واجتهدوا فيما لم ينص عليه الشارع بايهم اقتدينا اهتدينا وبآثارهم العظام الراجعون منه ومنهم شفاعة عليكم تبرك البدع وان اجتمع عليها الناس قاطبة وضعوا سننه وسننهم على الشاذون ثم عضوا عليها بالاضراس والنواجذ فقد كنا في زمان صار الجهل فيه مشهورا والعلم كان لم

يكن شيئا مذكورا اتخذوا البدع والمناهي من افضل القرب واكبوا عليها وازدحموا بالركب ونشأ ناس من الضعفاء يدعون الناس الى ما شاع من البدع المصدرة بصور العبادات بل بعضهم يصنفون كتبا يجمعون فيها ما يجدون من الاقوال الضعيفة الردية بل الموضوعة المحدثة السخيفة لا يميزون بين الغث والسمين بل هم كحاطب الليل وقد شاع تلك الكتب بين الناس ويقبلونها احسن قبول لما فيها ما يوافق اهواءهم ويلايم انفسهم وطباعهم فوالله ان هذه المصيبة عنها الناس غافلون فلنقل عباد الله انا لله وانا اليه راجعون فلما كان هذا اعظم بلاء فيما وافظع خطب جسيما ملهما وقد رزقني الله تعالى والحمد لله من العلوم العربية والعقلية والمعارف الدينية الشرعية ما اميز به بين الصحيح والسقيم والقوي والضعيف والخطاء والصواب وحل عني قلبي عقدة التقليد بعض الانحلال وامتزج تقليدي بالتحقيق والايقان وعرفت طبقات العلماء الكاملين رضوان الله عليهم اجمعين اردت ان اصنف رسالة في هذا الباب اميز فيها الغش عن اللباب افصل البدع السايرة في الاعصار والامصار وابين السنن المتروكة الثابتة بالاحاديث والآثار وانقل اولا اختلاف العلماء الفاضلين ثم اميز الحق منها بالدلائل والبراهين واعين الضعفاء وكتبهم حتى لا يقلد الطالبون اياهم لكن شطني عن هذا امور قلة بضاعتي وكثرة في هذا الث

اذ هو امر عظيم لا يقدر عليه الا فحول الرجال وكثرة
اشتغالي بامور المعاش والعيال والتدريس والتذكير
وغيرها من الاحوال وابتلائي بانواع الامراض واصناف
الاسقام بحيث لا يستقر مزاجي على الاعتدال في يوم من الايام
وظهور التوانى في امر الدين للناس وتعقدهم للبدع و
عدهم من السنن بل من الواجبات بحيث لا يرجى تركهم اياها
واخذهم بالاقوال مع عدهم اياي من الخارقين في القول
بل من المارقين الطالبين للرياسة وعدهم من افتاهم بالجواز
والسنة من كبار العلماء فانى يتصور منهم القبول
هيهات هيهات فمضى على هذا برهة من الزمان لا يزول
عن هذا الخاطر بل يزداد ويقع في قلبي ان تنصر والله ينصر
واظهر الحق والزم الحجة على الانام وان لم يقبلوا منك الكلام
فجاريتني نفسي بين الاقدام والاحجام وصرت اقدم رجلا
واوخر اخرى حتى ورد في بعض ما نقلنا الحديث الشريف
من حفظ من امتي اربعين حديثا من السنة حتى يؤديها
اليهم كنت له شفيعا وشهيدا يوم القيمة فالتمس منى بعض
تلامذتي الذي له رغبة صادقة في اتباع السنن وترك
البدع جمع اربعين حديثا من السنن وقد جمع كثير من العلماء
ولكن ما رايته مما كان عندي مشتملا كله على السنن فاخذت
ان اجمعها من كتب الاحاديث المعتبرة مبينة كلها السنن
ثم اشرحها وابين فيه بعض ما خطر في قلبي ثم ان ساعدني

العمر واراد الله تعالى اصنف الرسالة السابقة والا اكتفى
بهذا القدر فاني ذكرت فيه اصول السنة ومبينة كبار البدع فهذه
الرسالة وسيلتي الى رب العالمين اتوسل به الى مغفرته
ورحمته وذريعتي الى سيد المرسلين اتذرع به الى شفاعته
وقربته فخذ ايها الطالب هذه الرسالة بجد وقوة واعمل
بها فان من يعمل بما فيها يدخل في شفاعة افضل المرسلين
وينال الفضل العظيم بل اجر مائة شهيد وارجو ان يغفر الله
ذنوبه جميعا انه هو الغفور الرحيم ثم اني جعلت شرح
هذه الاحاديث ثمانية اقسام بعدد ابواب هذه الرسالة ابواب
الجنان تشبيها لها بالجنان وتفألا بان من يسلك طريق
هذه الرسالة تصنيفه او تدريسه او تعلمه او مطالعة
او سماعه او كتابته يسلك طريق الجنان فارجو كل الرجاء
من الله تعالى لسالكها بنية صادقة وطوية خالصة ان
يدخل الى اعالي دار السلام ويتغمد في رحمة الله تعالى وشفاعة
حبيبه عليه الصلوة والسلام وصدرت كل قسم بكلمة دالة عليه
ايجازا القسم الاول بيان روايته وفضائله وكلمته الرواية القسم الثاني
توضيح مفرداته لغة وشرعا واستعمالا وكلمته اللغة القسم
الثالث بيان اعرابه وكلمته الاعراب القسم الرابع بيان
خواصه ومزاياه على مقتضى المعاني والبيان وكلمته البلاغة القسم الخامس
بيان معناه وشرحه وكلمته الشرح القسم السادس بيان
الاحكام والفوائد المستنبطة منه بعبارته او دلالته او اشارته

او اقتضائه وكلمة التفريع القسم السابع بيان الاسولة
والاجوبة وكلمة السوال القسم الثامن بيان الفوائد
المناسبة له وكلمة الفائدة اللهم يسر اتمامه
بالخير والسلامة وبعده من الرياء والسمعة وسائر القوادح
جليها وخفيها واجعله خالصا لوجهك الكريم بحرمة من قلت
له انك لعلى خلق عظيم وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
انك انت الرؤف الرحيم قريب يجيب دعوة الداعين فاغفر لهذا
العبد المجرم المذنب الفقير الحقير الذليل العليل الفاني
ولمن دعا له ولجميع المؤمنين آمين يا ارحم الراحمين الحديث
الاول انما الاعمال بالنيات وفي رواية بالنية وفي رواية
الاعمال بالنيات وفي رواية العمل بالنية وانما لكل امرئ ما نوى
وفي رواية بدون انما فمن كانت هجرته الى الله تعالى والى رسوله
فهجرته الى الله تعالى والى رسوله ومن كانت هجرته الى دنيا
يصيبها او امراة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه الرواية اخرج
هذا الحديث الشريف ابو حنيفة والبخاري ومسلم وابو داود
والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم والجارود
رحمهم الله تعالى كلهم عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه
وهو حديث مجمع على صحته وعظم موقعه وجلالته
وكثرة فوائده حتى زعم بعض المتأخرين انه متواتر قال الحافظ
مص التوغيب والترهيب وليس كذلك فانه مما انفرد به
يحيى بن سعيد الانصاري عن محمد بن ابراهيم التيمي عن علقمة

الرواية

عن علقمة عن عمر رضي الله تعالى عنه ثم رواه عن الانصاري خلق كثير
نحو مائتا راو وقيل سبعمائة وقيل اكثر من ذلك وقد روي
من طرق كثيرة غير طريق الانصاري ولا يصح منها شيء بل هو
حديث مشهور قال الشافعي واحمد رحمهما الله تعالى يدخل فيه
ثلث العلم وقال ابو داود رح مدار الاسلام على اربعة احاديث
حديث الاعمال بالنية الخ وحديث الحلال بين والحرام بين وبينهما
مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لعرضه
ودينه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كراعي يرعى حول الحمى يوشك
ان يوقعه الا وان لكل ملك حمى الا وان حمى الله تعالى محارمه
الا وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت
فسد الجسد كله الا وهي القلب وحديث حسن اسلام المرء
تركه ما لا يعنيه وحديث لا يؤمن احدكم حتى يحب
لأخيه ما يحب لنفسه وذكر بعضهم بدل الأخير حديث
ازهد في الدنيا يحبك الله تعالى فقال ناظما عمدة الدين عندنا
كلمات اربع من كلام خير البرية اتق الشبهات وازهد ودع ما ليس
يعنيك واعملن بنية اللغة انما كلمة تفيد الحصر مركبة في الاصل
من ان التحقيقية وما الكافة المؤكدة واللام في الاعمال للجنس
لعدم العهد والاعمال جمع عمل بمعنى معمول غلب عند الاطلاق
على فعل الجوارح الاختياري ولام الجنس اذا دخلت الجمع تبطل
معنى الجمعية وتفيد الاستغراق اى كل عمل والباء للآلة والاستعانة
او الملابسة ولام النيات كلام الاعمال والنيات جمع نية على العمل وفي الشرع

اللغة

تزعان مطلقة وهي ارادة اخذ عمل مبتداً به قبل سائر الاعمال
بالحكم تقربا الى الله تعالى او طلبا للثواب او خوفا من العقاب اي
بين الارادة والمراد عمل ويجزم الارادة ولا يتردد فيها بذكر ان شاء
الله تعالى او بشرط الصلاح او غيرهما وانما جاز الحكم فيها بانه الا
لبس شيء متراخ فلا خطر فيه واما ارادة اخذه بعد بعض الاعمال
فليست بنية معتبرة في الشرع الا يرى ان من نوى ان يصلي بعد
اكل طعام ونحوه ولم يحضره نية عند الشروع لا يجوز بها الصلوة وكذا
في الزكوة يشترط عند الاعطاء او العزل وفي الحج عند الاحرام
واما في الصوم فلما كان في مقارنتها ولم حرج بين اقام الشرع ليلته
مقامه ولذا لو نوى قبل الغروب ان يصوم غدا لا يجوز
الصوم بتلك النية ومقيدة بالمجودة وهي هذه مع التقييد
بقولنا مع ارادة اتمام او استمراره بالتفويض والاستثناء
اي بشرط الصلاح وذكر ان شاء الله تعالى ان لم يتيقن فيه الصلاح
كما في كف النفس عن الزنا الى اخر العمر مثلا وانما لم يجز الحكم في الاتمام
لوقوعه في وقت متراخ ففيه خطران خطر الفساد لا يدري افيه
صلاح ام فساد فلزم التفويض وخطر عدم الوصول
لا يدري ايوصل اليه ام لا فلزم الاستثناء ثم المراد بها
فعل القلب وتوطينه وتشبيهه عليها لا فعل اللسان فافهم
ذلك فانه مهم جدا ثم ان مقابلة المتعدد للمتعدد يوجب
التوزيع فالمعنى انما كل عمل بنية وامرئ ومرد بمعنى رجل وجمع
من لفظهما وكلمة ما في نوى موصولة او موصوفة او مصدرية

والفاء

والفاء للتعقيب والتفريع ومن في الموضعين شرطية او موصولة
او موصوفة وكانت في الموضعين اما تامة او ناقصة والهجرة
في اللغة الخروج من ارض الى ارض اخرى وفعله هاجر وفي الشرع
ترك الوطن والانتقال الى المدينة لنصرة الرسول عليه السلام
وكانت فرضا الى ان فتح مكة شرفها الله تعالى ودنيا غير
منونة تأنيث ادنى افعل التفضيل من الدنو بمعنى القرب
اي الدار الدنيا او الحيوة الدنيا وانما جاز تأنيثه بدون
اللام والاضافة واستعماله بدون احد الثلثة مع امتناعها
في افعل التفضيل لانها خلعت عنها الوصفية واجريت
مجرى الاسماء اذ المراد بها في الشرع الحظ العاجل اي قبل
الموت ولذا قلبت واوه ياء وذا لا يجوز الا في الفعلى الاسمية
وامرأة ومرأة بمعنى مونثا امرئ ومرء وما في ما هاجر اليه موصولة
او موصوفة

الاعراب

الاعراب الاعمال مبتداء بالنيات خبره اي متحققة
بسبب النيات او ملابسة لها لكل امرئ خبر مقدم ما مبتداء
ومفعول نوى مقدر ان كانت ما موصولة او موصوفة
ومتروك ان كانت مصدرية من في الموضعين مبتداء كانت
في الموضعين خبره ان كان من للشرط لان الاصح ان الخبر
هو الجملة الشرطية وحدها بينه ابن هشام في مغني اللبيب
او صلة او صفة والى الله في صلة الهجرة المذكورة ان كان
كانت تامة وصلة الهجرة المقدرة لانه خبر فالجملة جزاء الشرط
او خبر المبتداء واما تعلقها بالهجرة المذكورة وتقدير الخبر

ان كانت ناقصة والثانية صفة الهجرة المقدرة

مقبولة فبعيد وكذا قوله اي دنيا والى ماهاجر اليه ويصيبها
صفة دنيا او يتزوجها صفة امرأة البلاغة القصر في الجملة
الاولى قصر الموصوف المسند اليه على الصفة المسند به افرادا
اى كل عمل مقصور على التحقيق بالنية لا يتجاوز الى التحقيق
بلا نية وفي الثانية قصر الصفة المسند به على الموصوف المسند اليه
افرادا ايضا اي الحصول والنفع في اعمال المرء مقصورات
على ما نواه منها لا يتجاوزان الى غير ما نواه منها والاولى
تفيد اشتراط اصل النية لكونها فيها مطلقة والثانية
تفيد اشتراط تعيينها وكونها النفع والثواب بقدرها
زيادة ونقصا لاعتبار الضمير في نوى وكون ما عامة فاذا
صلى رجل مثلا ركعتين في وقت الفجر ينوي الصلوة لا فرض
الوقت فيحمل على النفل لعدم زيادة على مطلق الصلوة
يفيد وجودي ولان الشرع وسع باب النفل رحمة ولطفا
للعباد فجعل مطلق النية تعيينا له ولو دخل جنب الحمام
ينوي رفع الجنابة وسوء الحمام واباحة دخول المسجد
ومس المصحف يحصل له ثواب اربعة اعمال بالدخول
وان كان عملا واحدا في الحقيقة يصير بالنيات الاربع اربعة حقيقة
او حكما وان لم ينو الا واحدها او اثنين منها او ثلثها
يحصل له الثواب بقدر ما نوى والباقي وان حصل لم يحصل
ثوابه لعدم نيته فمن هذا ظهر وجه تقديم الجملة الاولى
على الثانية واما عدم الاكتفاء بالثانية مع افادتها مفاد الاولى

اعلم ان القصر نوعان تخصيص شيء بشيء بحسب
نفس الامر بان لا يتجاوز الى غيره اصلا واضافي بحسب الاضافة
الى شيء اخر بان لا يتجاوز الى ذلك الشيء فقط وكل منهما نوعان
قصر الموصوف على الصفة بان لا يتجاوز الى غيره من الصفة
او اضافة وقصر الصفة على الموصوف بان لا يتجاوز الصفة
الى غيره كذلك والاضافي في تقسيمه قصر افراد وقصر
الشركة في ما زيد الا قائم لمن يعتقد كونه قائما وكاتبا
مثلا في قصر الموصوف وما قائم الا زيد لمن يعتقد
كون زيد وعمرو قائمين في قصر الصفة وقصر قلب
لقلب حكم المخاطب كالمثالين المذكورين لمن يعتقد
كون زيد في المثال الاول قاعدا لا قائما وبعتقد كون
القائم عمرا لا زيدا في الثاني وقصر تعيين التعيين
ما هو غير معين عند المخاطب كالمثالين المذكورين لمن
لم يعتقد احد الامرين ولا يعرف بعينه

بلا التزام فللتصريح والتاكيد واما تقديم الخبر في الجملة الثانية
فللاحتراز من الاضمار قبل الذكر ولم يقل وانما ما نوى
كل امرئ له لعدم افادة الفائدتين المذكورتين واقتضائه
عدم نفع عمل الرجل لغيره وهو خلاف الحق وانما وضع الظاهر
في الشرطية الاولى اعني الى الله والى رسوله موضع المضمر
اعني اليهما استلذاذا واحترازا من الجمع في الضمير لما روي
انه عليه السلام انكر على خطيب قال ومن يعصهما
فقد غوى فقال بئس الخطيب انت ولما انتفى هذان في الشرطية الثانية
واستكره اعادة الدنيا والمرأة قال الى ما هاجر اليه و
لم يقل اليهما مع كونه احصر لكان او فانها وان كانت
لمنع الخلو ههنا لا تقتضي الجمع وانما افرد ذكر المرأة مع
دخولها في الدنيا بدليل قوله عليه السلام الدنيا متاع
وخير متاعها المرأة الصالحة تنبيها على زيادة التحذير
منها لعظم ضررها وفي الحديث ما تركت بعدي فتنة
اضر على الرجال من النساء او لورود هذا الحديث في
رجل خطب امرأة بمكة فهاجرت الى المدينة فتبعها
الرجل رغبة في نكاحها فسمي مهاجر ام قيس فافرد ذكر
المرأة تخجيلا له على صنعه وتنبيها له على الانابة عن ذلك وتذكيرا
لاهل الاعتبار واما ذكر ما دون من فلاشتماله على ما لا
يعقل اكثر وكون المرأة لنقصان عقلها ودينها بمنزلة
ما لا يعقل ووجه ترتيب الشرطيتين وتفرعهما بما قبلهما

هو ان حاصلهما فلما كان منفعة العمل وثوابه مشروطة
بالنية فمن هاجر بالنية مثلا فله ثواب عظيم ومن هاجر
بلا نية بان يريد بها حظا عاجلا فلا ثواب له في الآخرة
اصلا هذه الكلمات على مقتضى علم المعاني واما البيان
فنقول قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ليس على
ظاهره من المعنى الحقيقي اللغوي اذ يكون معناه حينئذ كل
فعل من الافعال الاختيارية لا يصدر عن فاعله الا
بقصد وارادة فيكون بيانا للواقع والنبي عليه الصلوة
والسلام لم يبعث الا لبيان الاحكام وسوق الناس
الى العبادة والزجر عن المناهي فيجب حمل كلامه على
هذا مع ان سياق الحديث ينافي المعنى المذكور بل المراد
من الاعمال اما الطاعات فقط وهي ما شرع للتقرب به بالذات
ليتبادر الذهن من الاعمال اليها بسبب غلبة استعمالها
عند الاطلاق فيها او ما يعمها والمباحات لكونه اقرب الى
المعنى الموضوع له وافيد دون المناهي لان النية لا تؤثر
فيها نفعا بالاجماع مثلا من يغتاب مراعاة لقلب غيره
او يتصدق من مال الحرام طلب للثواب فهو آثم لا ينفعه
النية علم او جهل بل يزيد اثما بخلاف المباح فانه بالنية يصير
طاعة فيكون الاعمال على الثاني عاما خص منه البعض وقد
اختلف الاصوليون في كونه مجازا او حقيقة فامره
مع النية معناها الشرعي فيكون كالعمل على المعنى الاول
مجازا لغويا من قبيل ذكر المطلق وارادة المقيد اذ المعنى

وأما البيان

وقد اختلف الاصوليون

اللغوي معتبر في المعنى الشرعي مع زيادة فبينهما عموم وخصوص
مطلق وحقيقة شرعية فان كان المراد الاول يكون للمعنى الطاعة
لا توجد الا بالنية فلا يحتاج الى التقدير والتأويل اذ النية شرط
في كل طاعة بلا خلاف والمشروط لا يوجد بدون الشرط فمن
اتى بصورة الصلوة او الصوم او الحج مثلا بلا نية لا تسمى
صلوة ولا صوما ولا حجا ولا يكون طاعة وان كان المراد الثاني
فلا بد من تأويل لان المباح يوجد ويترتب عليه حكمه بدون
النية الشرعية كالبيع مثلا فانه يوجد بالايجاب والقبول من الاهل
في المحل ويترتب عليه الملك بدون نية الشرعية وكذا ذات
الطاعة توجد بدون النية وان لم يترتب عليها حكمها لعدم
وصفها بلا نية والتأويل اما بان يشبه وجود ما لا نتيجة
له من الاعمال بعدمه في خلوه عن افادة النفع والثواب في
الآخرة المقصودة من خلق آلات الاعمال وتحصيلها قال الله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فينفى عنه الوجود
وينحصر في المفيد كما يقال للكلام لا يفيد المقصود ليس بكلام ويكون
المفيد هذا هو الكلام لان وضع الكلام للافادة فاذا
لم يحصل الغرض من وجود شيء فهو وعدم سواء
على انه قد ينتفي عن فاقد الكمال اسمه كقوله عليه الصلوة
والسلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وان صلوته
في البيت لما فاتها كثرة الثواب وان حصل اصله
نفى عنه اسم الصلوة وكقولهم لا فتى الا علي رضي الله عنه

او بان يقدر مضاف مثل انما ثواب الاعمال او متعلق خاص نحو مقبولية بالنيات واما قوله عليه السلام وانما لكل امرئ ما نوى فلما كان اللام فيه للانتفاع كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت لم يحتج فيه الى ما ذكر وان احتيج الى تقدير من اعماله لثبوت الشفاعة ونفع دعاء الاحياء وصدقاتهم للاموات عند اهل الحق وقوله فمن كانت هجرته الى الله تعالى ليس على ظاهره لان الله تعالى منزه عن المكان والجهة فلا يتصور المشي والانتقال اليه تعالى فالمراد بذكره تعالى تعظيم الرسول عليه السلام بان جعل الهجرة اليه هجرة اليه تعالى فرضا لكونها نحو رضائه وقربته واحسانا فيكون عطف والى رسوله تبيينا كما في نحو اعجبني زيد وكرمه وكما قالوا في قوله تعالى فان لله خمسه وللرسول الاية وفالله ورسوله احق ان يرضوه ويجوز ان يقال تقديره الى نصرة دين الله تعالى ثم ان اتحادا الشرط والجزاء والمبتدا والخبر لا يجوز بل لعدم الافادة وتاويلهما انهم يريدون بالثاني التعظيم او التحقير بحسب المقام بان اشتهر مدلوله باحدهما فيكون مجازا مرسلا كما قيل وانا انا وكيف اقطع رجائي عنك وانت انت وقول الشاعر انا ابو النجم وشعري شعري فيكون المعنى في الاولى فهجرة عظيمة شريفة مقبولة عند الله تعالى وفي الثانية فهجرة حقيرة خسيسة مردودة عند الله تعالى وقدر بعضهم الخبر في الاولى مقبولة وفي الثانية مردودة فجعل الظرفين لغوا فهو بعيد كما ذكرنا

الشرح كل طاعة وكل فعل اختياري مشروع مباح او مندوب او سنة او واجب او فرض لا يوجد ولا يقبل ولا يثاب عليه الا بالنية بقصد القربة المقارنة له حقيقة او حكما وان التعيين شرط في النية وان ثواب الاعمال يزيد بزيادة النية وينقص بنقصانها فمن كانت هجرته من وطنه الى مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم مثلا لطلب رضاء الله تعالى ونصرة دين رسوله عليه الصلوة والسلام يوجد له نية فيحصل له ثواب عظيم ومن كانت هجرته اليها لحظ عاجل لا يوجد له نية فلا يحصل له ثواب اصلا

التفريع استنبط من هذا الحديث الشريف احكام كثيرة منها اشتراط النية في قبول الاعمال عند الله تعالى وثوابها وفي صحة القرب المقصودة منها كالصلوة دون المعاملات كالبيع والصحة في العبادات عبارة عن كونها مسقطة للقضاء وفي المعاملات عن كونها سببا لترتب الاحكام الشرعية عليها كالملك المترتب على البيع والبطلان فيهما عدم صحتهما اما الاول فلان القرب المقصودة انما شرعت لاجل الثواب فاذا عدم بطل بخلاف المعاملات فانها شرعت لمصالح الدنيا بالذات ولمصالح الاخرة بواسطتها فاذا عدمت الثانية بعدم النية بقي الاولى فلا يبطل واما شرائط القرب المقصودة ووسائلها فعلى قسمين احدهما ما يفعل وجها وكونه شرطا او مفتاحا كستر العورة وغسل النجاسة الحقيقية في الصلوة فلا يشترط في صحته وكونه الة ومفتاحا النية ويشترط في كونه طاعة ومستوجبة للثواب بالاتفاق وثانيهما ما لا يفعل كالتيمم والوضوء والغسل فقد اتفقوا على النية في حصول الثواب وكونه طاعة وعبادة واختلفوا في اشتراط النية في صحته وكونه

قالت الشافعية

وقالت الحنفية

وقال زفر

وقال غيره

مقتاحًا والله قال الشافعية رح يشترط لان الاعضاء طاهرة
حسًّا وحقيقة فاشتراط غسلها وتطهيرها تعبدي محض
لا يعقل وجهه فلا بد من النية ولانه عبادة غير مقصودة كسائر
الطاعات وقال الحنفية رح لا تشترط في الوضوء والغسل لان
الماء مطهر طبعا وشرعا يطهر ما القاه من النجاسة حقيقة
كانت او حكمية وما لا يعقل نجاسة الاعضاء لا تطهر الماء وهما
ليسا بعبادتين في نفسهما فلذا لا يلزمان بالنذر لا
يحصل ثواب لو توضاء مثلا على وضوء لم ينو الا ما يجوز
او لا يستحب الآم باتفاق فيكونان كستر العورة و
غسل الخبث وقال زفر رح لا يشترط في التيمم ايضا
لانه خلف عن الوضوء او الغسل والخلف لا يخالف الاصل
وقال غيره ان التراب ليس بمطهر طبعا اصلا ولا شرعًا
الا في حالة مخصوصة فيكون تعبديا محضا لا يعقل
وجهه فلا بد من النية يقول العبد الضعيف عصمه الله
ينبغي ان يشترط النية في الوضوء والغسل ايضا قولهم
الماء المطهر ان ارادوا به ان مجرد اصابته وسيلانه
مطهر فممنوع وان ارادوا استعماله بالدلك والعصر والتكرار
او غيرها بحيث لا يبقى اثر النجاسة فمسلم لكن شيء
منها ليس بشرط في الوضوء والغسل وقولهم وشرعًا
ان ارادوا تطهيره في الوضوء والغسل فكذلك التراب
وان ارادوا بتطهيرها فلم يكن يشترط ازالة العين في المرئية

٨

68

وبالجملة

طهرها

فلا بد من النية فيهما

بد

ومنها

[illegible] في الجمعة

ومنها

ومنها

في المرئية والتثليث مع العصر والتجفيف في كل مرة في غيرها
وذلك ليس بشرط فيهما فبالجملة لا فرق بين التراب والماء في
انهما لا يطهران بمجرد الاصابة والسيلان طبعا وشرعا
الا في الوضوء والغسل غاية ما في الباب ان للماء تطهيرا
في غير هذين بشرائط مخصوصة طبعًا وشرعًا ولو اشترط
فيهما التثليث والعصر لظهر الفرق بين الماء والتراب ولم يقل به
احد فلا فرق بينهما فلا بد من النية فيهما كالتيمم والله تعالى
اعلم بالصواب ومنها اشتراط التعيين في النية مثلا
في الصلوة المفروضة بنية الفرض وكونه اداء او قضاء بان
ينوي فرض هذا الظهر مثلا او فرض فجر اليوم او فرض
مغرب الليلة او فرض الوقت الا في الجمعة ينوي فيها فرض
الجمعة للاختلاف في فرض الوقت وفي القضاء ينوي فرض
اول الفجر عليه مثلا او آخره او فجر يوم كذا ولو نوى فرض
الفجر فقط لا يتبع من الفرض لشموله الاداء والقضاء
ومن هذا علم ان قول من يشترط التعيين في النية
السنن المؤكدة قوي دون من لا يشترط ويكتفي بمجرد
نية الصلوة ومنها ازدياد الثواب بازدياد النية
ونقصانه بنقصانها وقدرها ومنها فساد العمل
بالرياء المحض ومع نية التقرب بحيث اذا انفردت
لا تبعث على العمل لعدم النية واما اذا بعثت على اصله
لا على تحسينه بل باعث عليه الرياء يصح اصل العمل ويثاب عليه

ومنها

دون حسنه بل يحاسب عليه **ومنها** فساد نية من يعلم
العلم للسفهاء والاشرار الفاجرين همهم على مماراة العلماء
واستمالة وجوه الناس وجمع حطام الدنيا والتقرب
الى السلاطين ليقلدهم القضاء او التدريس ونحوهما
فان هؤلاء اذا تعلموا كانوا قطاع طريق الله تعالى وانتهض
كل واحد ببلدة نائبا عن الدجال ومتكالبا على الدنيا و
اتباع الهوى ويتجرى الناس بسبب مشاهدته
على معاص الله تعالى ثم قد ينشر ذلك العلم الى مثله وامثاله
فيتخذون ايضا آلة ووسيلة في الشر واتباع الهوى
ويتسلسل ذلك ووباله جميعه يرجع الى المعلم الذي علمه
مع علمه بفساد نيته ومشاهدته انواع المعصية في اقواله
وافعاله وفي مطعمه وملبسه ومكسبه فيموت هذا
العالم فيبقى اثار شره منتشرا في العالم فطوبى لمن اذا مات
ماتت معه ذنوبه ثم العجب من جهله حيث يقول انما الاعمال
بالنيات وقد قصدت بذلك نشر العلم فان استعمله هو
في الفساد فالمعصية منه لا مني وما قصدت به الا ان
يستعين على الخير وانما حب الرياسة والاستتباع والتفاخر
يحسن ذلك في قلبه والشيطان بواسطة حب الرياسة
يلبس عليه وليت شعري ما جوابه عمن يهب سيفا لقطاع
طريق او يبيعه له سلاحا ويقول انما اردت البذل والسخاء
والتخلق باخلاق الله تعالى فقصدت به ان يغزو بهذا
السيف فان اعداد آلات الغزو للغزاة من افضل القربات

تنبيه

ثم العجب

القربات فان صرفه هو الى قطع الطريق فهو العاصي لا انا فقد اجمع
العلماء على ذلك حرام مع ان السخاء هو احب الاخلاق الى الله تعالى
فليت شعري لم حرم هذا السخاء ولم وجب عليه ان ينظر الى قرينة
حاله فاذا لاح له من عادته انه يستعين بالسلاح على الشر ينبغي ان
يسعى في سلب سلاحه والعلم سلاح يقاتل به الشيطان واعداء
الله تعالى وقد يعاون به اعداء الله تعالى وهو الهوى ثم لا يزال يؤثر
الدنيا على دينه وهو عاجز عنها لقلة فضله وعلمه فكيف يكون امداده
بنوع علم يتمكن به من الوصول الى شهواته بل لم يزل علماء السلف
يتفقدون احوال من يتردد اليهم فان رأوا من واحد منهم تقصيرا في
نفل من النوافل انكروه وتركوا اكرامه واذا رأوا منه فجورا
وحراما هجروه ونفوه من مجالسهم وتركوا تعليمه فضلا عن
تفهيمه حكي عن بعض اصحاب احمد بن حنبل رحمه الله انه كان يتردد اليه
سنين ثم اتفق ان اعرض عنه احمد وهجره وصار لا يكلمه فلم
يزل يسأله عن سبب تغيره وهو لا يذكر فلما اكثر عليه قال له بلغني انك
طينت حائط دارك من جانب الشارع فقد اخذت قدر سمك الطين
وهو انملة من شارع المسلمين فلا تصلح لتعلم العلم فهكذا
كانت مراقبة السلف لاحوال طلبة العلم فهذا وامثاله مما
يلبس على الاغبياء واتباع الشيطان وان كانوا ارباب
الطيالسة والاكمام الواسعة واصحاب الالسنة الطويلة
والفضل الكثير اعني الفضل من العلوم التي لا تشتمل على التحذير من
الدنيا والزجر عنها والترغيب في الآخرة والدعاء اليها بل هي من العلوم التي

حكي

ومنها

تتعلق بالخلق ويتوصل بها الى جمع الحطام واستتباع الناس والتقدم على الاقران كما ذكره الامام حجة الاسلام في الاحياء **ومنها** فاذا نوى صوم شعبان ووجد طعاما يتلذذ به في ليلة ولم يكن في نيتها صوم الغد فاشتهى نفسه اكله بلا استلذاذ وهو يعلم انه حرام فتوى الصوم ليحل الاكل وتقضى شهوته لا المعتبر في كلام في النية كونها باعثة على العمل للتجدد تدريب النفس ومعرفة العمل ومعلوم ان الباعث للاطلاع على الصوم قضاء الشهوة لا الثواب وكذا من يجامع او ياكل او ينام للشهوة ويخطر بباله حصول ولد وغض البصر وقضاء حق المرأة او التقوى للعبادة او الاستراحة للنشاط لها وربما يقول ذلك بلسانه ويعلم من حاله انه لو لم يكن له شهوة لا يقدم على هذه الاحوال تجد هذه الخواطر واظهر بطلانه من هذه كلها من يقرأ القران بدراهم معدودة ويخطر بباله ويقول بنيت اني اقرأ حسبة لله تعالى وافرز الدراهم صلة محضة وصدقة جيدة والله تعالى يعلم انه لو لم يرفع اليه تلك الدراهم لا يقرأ فاني يوجد النية وليت شعري ما يعطى لصاحب الدراهم يوم تبلى السرائر ولم تحقق بهذه القراءة ثوابا اصلا لطلوها على النية والاجماع على ان لا ثواب للعمل بدون النية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والعجب انه يحذب فيزيد اتماما ولا يستحي من الله تعالى يتخذ كتابه الكريم وفرقانه العظيم الذي لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين ليعمل به المؤمنون ويحلون حلاله ويحرمون حرامه ويعتبرون بامثاله وقصصه ويتخذونه ذخرا للاخرة ووسيلة الى رضوان الله تعالى وقربته وشفيعا للذنوب والخطايا مكسبا ومتجرا للحطام وشبكة ومصيدة للحطام بقراءة

واظهر بطلانه

تحقيق

والعجب

70

بقراءة هذا العظيم الشان والجليل القدر والحال لاجل دراهم بخس معدودة ملعونة بجيفة قذرة طالبوها كلاب يشترى بايات الله تعالى ثمنا قليلا ويلتبس على نفسه وعلى غيره من الجهلة الغافلين لا على العارفين المتيقظين ولو لبس عليهم فكيف يلبس على من هو عالم الغيب والشهادة ولا يعزب عن علمه شيء مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وهو السميع العليم فنعوذ بالله تعالى من هذا الغرور وامثاله ونسأله الانتباه من رقدة الغافلين والتفطن لخدع النفس والشياطين انه هو ارحم الراحمين وسنزيد لهذا شرحا وبيانا في الحديث الثامن ان شاء الله تعالى

السؤال

السؤال فان قلت قد ذكر في علم المعاني ان شرط قصر الموصوف على الصفة افرادا عدم تنافي الوصفين والحصول بلا النية متنافيان فكيف قلت لقصر انما الاعمال قصر افراد قلت التنافي بينهما انما يكون اذا اعتبر تحققهما في محل واحد وههنا قد اعتبر صفتين لشيئين فلا تنافي بينهما فكان كما اذا اعتقد المخاطب ان بعض افراد الانسان ناطق وبعضه غير ناطق فقلت له انما الانسان ناطق يكون قصر افراد بالنسبة بل يجوز في قصر الموصوف افرادا وحدة محل الوصفين المتنافيين اذا اعتبرا في زمانين كما اذا اعتقد ان زيدا يصوم في بعض الايام ويفطر في بعضها فقلت انما زيد صائم يكون قصر افراد لعدم التنافي فاحفظ هذا ينفعك في مواضع شتى **فان قلت**

تحقيق

كيف يستقيم هذا الحصر وقد جاء في الاخبار الصحيحة ان
بعض الاعمال يثاب عليه بلا نية من جملتها ما جاء في الصحيح
الصحيحين عن ابي هريرة رضه من حديث طويل في اهل الذكر
ذكر في آخره يقول الله تعالى للملائكة اشهدكم قد غفرت
لهم فيقول ملك رب فيهم فلان ليس منهم انما جاء لحاجة
قال الله تعالى هم القوم لا يشقى جليسهم دل هذا الحديث الشريف
الشريف ان جلوسه معهم يكون بنية ومع هذا قد اثيب عليه
بالمغفرة قلت الثواب جزاء العبادة والعمل بلا نية لا يكون عبادة
اجماعا فجلوسه ليس بعبادة فكيف يكون مغفرة الله تعالى
ثوابا له بل هي فضل محض ولطف صرف من الله تعالى تكريما لله
المخلصين وتشريفا للناوين يدل عليه قوله تعالى هم القوم
لا يشقى جليسهم وقس على هذا امثاله فالثواب مقصور
على المنوي ليس الا **فان قلت** قولك ان المعاصي لا يؤثر
فيها النية ممنوع فان من صلى مثلا في بدنه او ثوبه نجاسة
اكثر من قدر الدرهم ولم يعلم بها لم يأثم بل يوجر وان لم تصح
صلوته والصلوة معها معصية لكن اخرجتها نية التقرب
عن كونها معصية **قلت** الصلوة معها انما تكون معصية
اذا علم بها وان لم يعلم كونها معصية اذ الجهل بالامور الشرعية
ليس بعذر في دار الاسلام بخلاف الجهل بالامور الغير الشرعية
فانه عذر والمخرج عدم العلم لا النية الا يرى ان الاعمى اذا
زفت اليه غير زوجته ولم يعلم بها فوطئ لقصد الله

الشهوة لا يأثم وكذا من شرب ماء نجسا لا يعلم لا يأثم وان
لم يوجد النية فيهما نعم المعصية يزيد عذابها بخبث النية
وزيادتها كمن يزني امراة للشهوة وقصد الاذى و
الفضاحة للمزني بها او لمتعلقها والا فتخار بزناها فان عذابه
اشد لا محالة من عذاب من يزني امراة برضاها
في الستر بمجرد غلبة الشهوة مع اضمار الخوف من الله
تعالى وكذا المباح يصير معصية بنية الشر كالنظر الى الوجه
الجميل ان لم يقصد الشهوة يحل وان قصد يحرم وبالجملة
الطاعة بنية التقرب يثاب عليها وبنية الدنيا معصية
لانها رياء وهو طلب الدنيا بعمل الاخرة وبلا نية لغو
لا طاعة ولا معصية والمباح بنية التقرب عبادة وبنية
الشر معصية وبدونهما مباح محض والمعصية بنية
الشر يزيد اثمها كما مر وبنية الخير يزيد ايضا لانها اما عن
جهل ازالته فرض واما عن تخفيف واستهزاء وهما
كفر وبلا نية معصية ايضا وان كان اقل خبثا وعذابا
من الاولين **فان قلت** ان الكذب حرام بلا خلاف مع
انه يحل بنية الصلح والحرب ودفع الظلم واحياء الحق
وكذا الاكل فوق الشبع حرام مع انه يحل بنية الصوم
وعدم استحياء الضيف وامثالهما كثيرة فدل هذه
المسائل على ان النية مؤثرة في المعاصي ايضا **قلت**
المعاصي التي تباح بالنية ما نهي عنه لغيره لا لعينه

وبالجملة

والمباح

والمعصية

وبالنية يزول ذلك الغير او يوجد مصلحة تغلب حسنه
على قبح ذلك الغير فيباح فالموثر المبيح هو زوال ذلك
الغير او وجود المصلحة المذكورة لا النية مثال الاول
الاكل فوق الشبع فانه حرام لكونه اسرافا وتضييعا بلا
فائدة فاذا نوى به الصوم يخرج عن كونه اسرافا فيحل و
مثال الثاني الكذب فانه حرمته لكونه سببا للضرر الغير
واقله اعتقاد غير الواقع فبالنيات المذكورة لا يزول
الاقل المذكور لكن يحصل مصلحة عظيمة مثل حصول
الالفة وارتفاع العداوة او اعلاء كلمة الله تعالى
او غيرهما فيضمحل ذلك الضرر الاقل بجنب ذلك ال
النفع العظيم فيحل بلا يستحب او يجب فاحفظ هذا
الاصل فانه نفيس **فان قلت** ان الحنفية ذكروا ان اداء
رمضان يصح بنية مطلق الصوم وبنية النفل و
القضاء او النذر وكذا ان فات يومان من رمضان
يكفي نية قضاء رمضان بلا تعيين اليوم وكذا ان
كانا من رمضانين على قول وكذا في الحج يكفي نية الحج بلا
ذكر الفرض وكذا من اعتق عبدين او صام اربعة اشهر
او اطعم مائة وعشرين مسكينا عن ظهارين جاز و
ان لم يعين واحدا لواحد وكذا لو اعتق عبدا او صام
شهرين عن ظهارين له ان يعين لاي شاء وكل
هذا يخالف لما دل عليه هذا الحديث من اشتراط التعيين

نفسه ويقوى على العبادة في المستقبل وليس ينبعث نية
في الحال للصوم والصلوة فالاكل والنوم هو الافضل له
الفائدة الخامسة في حكم همة المعصية وقصدها بلا
عمل قد سبق ان نية الخير بلا عمل طاعة يثاب عليها
بلا خلاف بين العلماء واما نية الشر بلا عمل ففي حكمها
غموض واشكال لتعارض الادلة من الكتاب والسنة
والقياس والاختلاف الائمة رضي الله عنهم اجمعين
فلنحرر اولا محل النزاع ثم ننقل الخلاف مع الادلة
ثم نعين ما هو الحق عندنا باذن الله تعالى وتوفيقه
اعلم اولا ان الخواطر التي ترد على القلب ثلثة اقسام
قسم يرد بلا اختيار العبد ولا قبول منه فلا يدخل
تحت التكليف بالاتفاق فلا يثاب ان كان خيرا لعدم
النية والاختيار ولا يؤخذ به ان كان شرا لقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله عليه
السلام في رواية ابي هريرة رضي حين سئل انا نجد في
انفسنا ما يتعاظم احدنا ان يتكلم به او قد وجدتموه
قالوا نعم قال عم ذلك صريح الايمان وفي رواية عبد الله
رضي الله سئل النبي عم عن الوسوسة فقال تلك
محض الايمان اخرجهما مسلم رح وقسم هو اعتقاد
الكفر والبدعة ويؤاخذ العبد بلا خلاف والقسم
الثالث ما يرد على القلب مع اختيار العبد وقبوله

الفائدة الخامسة

اعلم ان الخواطر ثلاثة اقسام قسم

عن الوسوسة

وقسم

والقسم الثالث

ولكن لا يعمل به ولا يظهر اثره على الجوارح اصلا لمانع فان
كان خيرا يثاب عليه لما مر وان كان شرا كقتل مؤمن
بلا حق او زنا او لواطة او شرب خمر او ترك صلوة
او غير ذلك فان كان المانع الخوف من الله تعالى مع القدرة
عليه وارتفاع سائر الموانع لا يؤاخذ به ايضا بل الاخلاف
يكتب له حسنة وان كان المانع غير ذلك فهو محل النزاع
قال بعضهم لا يؤاخذ به ايضا لقوله تعالى لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت فان اللام للخير فجاء فيها بالكسب
الذي لا يحتاج الى تصرف بخلاف على فانها لما كانت للشر
جاء فيها بالاكتساب الذي لا بد فيه من التصرف والمعالجة
ولما روى البخاري ومسلم رح عن ابي هريرة رضه
عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله يجاوز
لامتي عما حدثت بها انفسهم ما لم تكلم وتعمل به وقد
روى البخاري عن ابي هريرة رضي الله ان رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم قال يقول الله تعالى عز وجل
اذا اراد عبدي ان يعمل سيئة فلا يكتبوها عليه حتى
يعملها فان عملها فاكتبوها بمثلها وان تركها من
اجلي فاكتبوها له حسنة واذا اراد ان يعمل حسنة
فلم يعملها فاكتبوها بمثلها له حسنة فان عملها
فاكتبوها عشر امثالها الى سبع مائة ورواه مسلم رح
ايضا بتغيير يسير في اللفظ والمعنى واحد وروى مسلم

73

التعيين قلت اما اداء رمضان فلان الله تعالى لما
عين الشهر وجعله معيارا كان الاطلاق فيه تعيينا
ولغا الخطاء في الوصف كالمتوحد في الدار اذا نودي باسمه
او بغير اسم واما قضاؤه فلان السبب وهو شهود
الشهر والخطاب وهو قوله تعالى فليصمه لما كان متحدين
في ايام رمضان واحد كان صومها كانه عبادة واحدة
حتى لجاز مالك صوم الجميع بنية واحدة وقال
غيره لما ان شهود الشهر سبب لصوم الجميع حتى
اذا افاق مجنون في يوم واحد من رمضان يلزمه
قضاء الجميع فكذا كل يوم بخصوصه سبب لصوم
فبهذا الاعتبار لزم تعدد النية وبالاعتبار الاول
لم يلزم التعيين عملا بالشبهين واما في رمضانين
فلما اختلف السببان معا اشترط بعضهم التعيين
ولما اتحد الخطاب وبه يصير العمل عبادة وتجانس
السبب صار اليومان كيوم واحد ولم يشترط البعض
الاخر التعيين فيه ايضا وهو الصحيح بخلاف الصلوات
الخمس فان اسبابها وهو الاوقات الخمس وخطا
باتها متعددة فلزم التعيين في ادائها وقضائها
على الصحيح واما الحج فلما كان سببه وهو البيت وحده
دون الخطاب اذ خطاب الفرض غير خطاب النفل

ولم يعين الله تعالى سنة بعينه كما عين في الصوم
يتأدى الفرض بنية النفل ويتأدى بنية مطلق الحج
الا فيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل و
وعليه حجة الاسلام واما في مسائل الظهار فلان الخطاب
والغرض وهو حصول الانزجار واحد والسبب متجانس
فلذا لو خالف السبب كالقتل والظهار لا يجوز
بلا تعيين سابق في الصحيح الفائدة تذكر فيه باذن
الله تعالى خمس فوائد الفائدة الاولى في فضيلة النية
الآية وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
حنفاء والاخلاص لا يكون الا بالنية ولا تطرد
الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون
وجهه والمراد بتلك الارادة هي النية من كان
يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم
جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا ومن
اراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فاولئك
كان سعيهم مشكورا قل كل يعمل على شاكلته قال
الحسن البصري رحمه الله تعالى على نيته الاخبار انما يبعث
الناس على نياتهم ابن ماجة عن ابي هريرة رضي الله
تعالى لا ينظر الى اجسامكم ولا الى صوركم ولكن ينظر
الى قلوبكم مسلم عن ابي هريرة من اتى فراشه وهو
ينوي ان يقوم ويصلي من الليل فغلبته عينه حتى

الفائدة الاولى

الاخبار

٧٤

حتى اصبح كتب له ما نوى وكان نومه صدقة عليه
من ربه النسائي وابن ماجة وابن حبان عن ابي الدرداء
رضه لقد تركتم بالمدينة اقواما ما سرتم مسيرا ولا
انفقتم من نفقة ولا قطعتم من واد الا وهم معكم
وفي رواية الا شركوكم في الاجر قالوا يا رسول الله
وكيف يكونون معنا وهم بالمدينة قال حبسهم
المرض وفي رواية العذر قاله عم حين رجع عن
غزوة تبوك البخاري وابو داود عن انس بن مالك
رضه من قاتل لتكون كلمة الله تعالى هي العليا فهو
في سبيل الله تعالى قاله عم حين سئل عن الرجل
يقاتل شجاعة ويقاتل حمية ويقاتل رياء اي
ذلك الرجل في سبيل الله تعالى الشيخان عن ابي موسى
رضه من التمس رضى الله تعالى بسخط الناس رضي
بسخط الله تعالى سخط الله عليه واسخط
عليه الناس ابو الليث عن عائشة رضي الله عنها
من احب رجلا في الله تعالى لعدل ظهر منه وهو
في علم الله تعالى من اهل النار اجره الله تعالى على
حبه اياه كما لو احب رجلا من اهل الجنة ومن يبغض
رجلا في الله تعالى لجور ظهر منه وهو في علم الله تعالى
من اهل الجنة اجره الله تعالى على بغضه اياه كما لو
كان يبغض رجلا من اهل النار ابو الليث رح عن مجاهد

فيه نسخ

يبغض نسخ

بن علي رضي الله عنهما يؤتى بالعبد يوم القيمة ومعه
من الحسنات امثال الجبال فينادي منادي من كان
له على فلان مظلمة فليجئ فليأخذ فيجيء اناس فيأ
خذون من حسناته حتى لا يبقى له من الحسنات شيء
ويبقى العبد حيرانا فيقول له ربه ان لك عندي
كنزا لم اطلع عليه ملائكتي ولا احدا من خلقي فيقو
ل يارب ما هو فيقول نيتك التي كنت تنوي من
الخير كتبته لك سبعين ضعفا وروي في الخبر ان
عابدا من عباد بني اسرائيل مر على كثيب من الرمل
فتمنى في نفسه لو كان دقيقا فاشبع بها بني اسرائيل في
مجاعة اصابتهم فاوحى الله تعالى الى نبي فيهم
قل لفلان ان الله تعالى قد اوجب لك من الاجر
ما لو كان دقيقا فتصدقت به وروي في الخبر يؤتى
بالعبد يوم القيمة فيعطى كتابه بيمينه فيرى فيه
الحج والعمرة والجهاد والزكوة والصدقة فيقول العبد
في نفسه ما عملت من هذا شيئا وليس هذا كتابي
فيقول الله تعالى اقرأ فانه كتابك انت عشت دهرا و
تقول لو كان لي مال لحججت ولو كان لي مال لجاهدت
وعرفت انك صادق في نيتك فاعطيتك ثواب
كله ذكر هذه الثلثة ابو الليث رح ثم قال انما يظهر
صدق نيته اذا لم يبخل بالقليل الذي عنده فلو

75.

فلو راى حاجا منقطعا يقول في نفسه لو كان لي مال
لحججت فلما لم يكن لي مال الا هذان الدرهمان دفعتها
الى هذا واذا راى غازيا منقطعا يقول لو كان لي مال
لغزوت فلما لم يكن لي طاقة الا هذه الدراهم دفعتها
الى هذا الغازي المحتاج او على مسكين بجواره واما
اذا بخل بالقليل الذي عنده فيعلم الله تعالى ان لو كان
عنده اكثر لكان يبخل بالكثير كما يبخل بالقليل فلا
ثواب له في نيته وكذلك الذي يقول لو كنت حفظت
القران لقرأته اناء الليل والنهار فان كان يقرا ال
السور التي يحفظها اناء الليل والنهار فيعلم الله تعالى
منه ان كان يحفظ الباقي لكان يقراه فيعطيه فضل
الذي يقرأ القرآن كله وان لم يقرأ ما عنده علم الله تعالى
منه ان نيته غير خالصة فلا ثواب له في نيته
الاثار قال عمر رضي الله افضل الاعمال اداء ما افترض
الله تعالى والورع عما حرم الله تعالى وصدق النية
فيما عند الله تعالى قال الحسن رح انما خلد اهل الجنة
في الجنة واهل النار في النار بالنيات قال النووي
رح كانوا يتعلمون النية للعمل كما يتعلمون العمل للخير
فكان بعض المريدين يطوف على العلماء ويقول
من يدلني على عمل لا ازال فيه عاملا لله تعالى فاني

ورُوي في الخبر

الاثار

النووي سنخ

لا احب ان ياتي ساعة من ليل او نهار الا وانا عامل
من اعمال الله تعالى عز وجل فقيل له قد وجدت حاجتك
فاعمل الخير ما استطعت فاذا فترت وتركته فهم به
بعمله فان المهتم بعمل الخير كفاعله وهذه الاربعة ذكرها
الامام الغزالي رح في الاحياء وقال زين الدين الحافي رح
في وصاياه يمكن ان يصير اوقات العبد جميعها
مصروفة الى الطاعات وان كان وقت الاكل والشرب
والنوم والمضاجعة مع المراة والوقاع والكلام
وسائر الحركات والسكنات فانما الاعمال بالنيات فاذا
نوى بالاكل العون على العبادة وكذا بالشرب لا للتلذذ
وبالنوم دفع الملال والكلال حتى يكون نشيطا في
العبادة لا لراحة النفس وتفريقها وبالمضاجعة مع
خليلة قضاء حقها المتعين في شرع وبالوقاع تسكين
الشهوة وتوطين نفسها حتى لا يقع في حرام ولعله
يكون سببا لظهور ولد يعبد الله تعالى لا التذاذ
النفس وكذلك كل ما يعمل من الحرف والصناعات
لاكل الحلال والعون على الطاعات فكل هذه العادات
بصوالح النيات تنقلب عبادات يوجر عليها
العبد ويثقل ميزان حسناته يوم القيمة وقال
الفقيه ابو الليث رح كم نائم يكتب له اجر المصلين
وكم من مستيقظ يكتب من النائمين وذلك ان الرجل

١٥

76

ان رجلا اذا كان من عادته ان يقوم وقت السحر ويتوضا
ويصلي حتى يطلع الفجر فنام ليلة على تلك النية فغلبه
النوم حتى اصبح فاستيقظ فحزن بذلك واسترجع فانه
يكتب مصليا ويبلغ ثواب القائمين بنيته واما اذا
كان الرجل لا يقوم بالليل فظن انه قد اصبح فقام وتوضا
ودخل في الصلوة فاذا هو لم يصبح فجعل ينتظر الصبح
ويقول في نفسه لو علمت انه لم يصبح فجعل ينتظر
يطلع الفجر لم اقم من فراشي فهذا الذي يكتب من النائمين
وهو مستيقظ رزقنا الله تعالى واياكم اليقظة من
نومة الغفلة **الفائدة الثانية** في بيان سر قوله عم
نية المؤمن خير من عمله قد اكثروا فيه القول قال
بعضهم ان النية سر لا يطلع عليه الا الله تعالى
والعمل ظاهر وعمل السر افضل لاستحالة دخول
الرياء فيه وقال اخر ان النية تدوم والاعمال لا
تدوم لانه ينوي ان يعمل الخير ما بقي ولا يستطيع ان
يعمل الخير ما بقي ولذا قيل الخلود في الجنة جزاء النية
لانه كان ناويا ان يطيع الله تعالى ابدا لو بقي ابدا فلما
اخترمته النية دون نية جزاه الله تعالى عليها لاجزاء
العمل والا لكان مكثه في الجنة بقدر مدة عمله او اضعافه
وكذا الكافر لانه لو كان يجازى بعمله لم يستحق التخليد في

الفائدة الثانية

في النار الا بقدر مدة كفره غير انه نوى ان يقيم على كفره ابداً
وقيل لو بقي ابداً فجزاه الله تعالى على نيته وقيل ان النية يثاب
عليها بلا عمل ولا يثاب على عمل بلا نية فهذا دليل
الافضلية لانه يدل على ان العمل كالجسم والنية كالروح
وقيل وقيل انها لا تقيد بطاقته ووسعه كما سبق بخلاف
وقيل العمل وقيل النية عمل القلب وفعل الاشرف اشرف ه
وقيل وقيل لان المقصود من الطاعات تنوير القلب بها وتنوير
وقيل القلب بها اكثر وقيل لانها تحتمل التعدد والكثرة في العمل
الواحد فيضاعف اجر العمل الواحد بقدر النيات فيه كما
وقيل سبق ومثل ذلك لا يتاتى في العمل وقيل ان خيرا في هذا
الحديث ليس اسم تفضيل بل صفة مخفف خير ومن
تبعيضية متعلق بمحذوف صفة له اي نية المؤمن خير
وقيل من جملة اعماله وقيل ان ضمير عمله لا يرجع الى المؤمن بل
الى المنافق لورود هذا الحديث حين نوى مسلم بناء
الفائدة الثالثة اقسام النية ثلاثة قنطرة فسبق كافر اليه **الفائدة الثالثة** في اقسام النية
هي ثلثة ما كان باعثه الخوف من عذاب الله تعالى
وما كان باعثه الرجاء والرغبة في نعم الله تعالى وجنته
وما كان باعثه اجلال الله تعالى وتعظيمه لذاته لا لامر سواه
والاولان وان كان من جملة النيات الصحيحة لانهما
ناشئان من الايمان والميل الى الموعود في الاخرة الا انهما
نازلان جدا بالاضافة الى الثالث لان صاحبهما عامل لنفسه

لنفسه في الحقيقة فالعامل لاجل الجنة مثلا عامل لبطنه
وفرجه ودرجته درجة الابله وانه لينالها بجهله اذ اكثر
اهل الجنة البله واما عبادة ذوي الالباب فلا يجاوزه ذكر الله
تعالى والفكر فيه حبا لجماله وسائر الاعمال يكون موكدات
وروادف وهؤلاء ارفع درجات من درجة الالتفات الى
المنكوح والمطعوم في الجنة فانهم لم يقصدوها بل هم
الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه
فقط وثواب الناس بقدر نياتهم فلا جرم يتنعمون با
النظر الى وجهه الكريم ويسخرون ممن يلتفت الى وجوه
الحور العين كما يسخر المتنعم بالنظر الى الحور ممن يتنعم
بالنظر الى وجه الصور المصنوعة من الطين بل اشد اذ لا
مناسبة اصلا بين جمال حضرة الربوبية وبين جمال الحور
العين بخلاف جمال الحور والصور المذكورة فان بينهما
حكي مناسبة في الجملة حكي بعضهم انه راى ربه في المنام فقال تعالى
له كل الناس يطلبون مني الا ابا يزيد فانه يطلبني وروي
الشبلي رح في المنام فقيل له ما فعل الله تعالى بك فقال
لم يطالبني على الدعوى بالبرهان الا على قول واحد
قلت مرة اي خسارة اعظم من خسران الجنة فقال اي
وبالجملة خسارة اعظم من خسران لقائي وبالجملة اقرب الناس
الى الله تعالى صاحب الثالث ثم الثاني ثم الاول فان
اختلج في قلبك شبهة وتردد فانظر في مثال اذكره سلط

ملك الاقاليم السبعة واجرى فيها العدل والسياسة
وافضل على من يخدمه ويحبه انواع النعم وقد كان
في نفسه عاقلا عالما له اثار جميلة وتصانيف حسنة
وكلمات مستلذة وجمال فائق بحيث من يجالسه
ويصاحبه يعشقه ويتلذذ به حتى يستحقر بجنبه
لذة الاكل والوقاع فرغب الناس في طاعته وخدمته
منهم من يخدمه خوفا من سياسته فقط ومنهم
يخدمه طمعا لاحسانه ايضا ومنهم من يخدمه
طمعا للتقريب اليه والمجالسة معه والنظر الى جماله
والتلذذ بمصاحبته ومكالمته لا لرجاء انعامه و
ولا لخوف عذابه بل لذاته فقط فلا تشك ان كلهم
يسلمون من سخطه ويعدون من عباده وخدمه
لكن مراتبهم عند السلطان ليست على سواء
بل السلطان يقرب الثالث الى نفسه ويجعله مخصوصا
بالمصاحبة ويقول انه ارادني وهو خاصتي ممن
محبته ولا افارقه فيحصل له السلامة والاحسان
ايضا وان لم يردهما ويحسن الى الثاني ثم يعرض
عنه ويقول وجدت ما اردت فانت ابله خسيس
دني الهمة فاكتف بالنعم القليلة الحقيرة مع السلامة
من عذابنا واظهر من هذا ان تنظر الى حالك وميلك
وحبك الثلثة يخدمونك ويطيعونك احدهم خوفا

78

خوفا من ظلمك وضررك وثانيهم طمعا لاحسانك
وثالثهم حبا لك واشتياقا الى جمالك وتلذذا الى خدمتك
فضلا من رؤيتك ومجالستك ايكونون عندك
سواء ام يكون الثالث اقرب اليك واحب لك واعلى
مرتبة عندك من الاولين فاعتبر بهذين المثالين
وقس عليهما حال الناس في عبادة الله تعالى ومراتبهم
عنده تعالى حتى يزول عندك التردد وتخلص
العمل لذاته تعالى فقط **الفائدة الرابعة** في كون النية غير
داخلة تحت الاختيار **اعلم** ان النية ليس هي قول
القائل بقلبه او بلسانه نويت بل هي انبعاث للقلب
وميله الى ما ظهر له ان فيه غرض اما عاجلا او آجلا والميل
اذا لم يكن لا يمكن اختراعه واكتسابه بمجرد الارادة بل ذكره
كقول الشبعان نويت ان اشتهي الطعام او قول
الفارغ نويت ان اعشق فلانا فذلك محال بل النية
تجري مجرى الفتوح من الله تعالى قد تتيسر في بعض
الاوقات وقد تتعذر نعم من كان الغالب على قلبه
امر الدين يتيسر عليه في اكثر الاحوال احضار النية
للخيرات ومن مال قلبه الى الدنيا وغلبت عليه
لم يتيسر له ذلك بل لا يتيسر في الفرائض الا بجهد
جهيد وغايته ان يتذكر النار ويحذر نفسه عقابها
او نعيم الجنة ويرغب نفسه فيها فربما ينبعث له

الفائدة الرابعة
اعلم

داعية ضعيفة فيكون ثوابه بقدر رغبته ونيته واما
الطاعة على نية اجلال الله تعالى لاستحقاقه الطاعة و
العبودية فلا تتيسر للراغب في الدنيا وهذا اعز النيات
واعلاها كما بيّنا ولهذا امتنع بعض السلف عن جملة
من الطاعات اذ لم يحضرهم النية حتى ان ابن سيرين
رح لم يصل على جنازة الحسن البصري رح وقال ليس
يحضرني نية ومات حماد بن ابي سليمان رضه وكان
احد علماء الكوفة فقيل للثوري الا تشهد فقال لو
كان لي نية لفعلت وقيل لطاوس ادع لنا فقال
حتى اجد له نية وقال بعضهم انا في طلب نية عيادة
رجل منذ شهر فما صحت لي بعد وكانوا اذا سئلوا
عملوا من اعمال البر قالوا ان رزقنا الله تعالى نية
فعلنا وكانوا لا يرون ان يعملوا عملا الا بنية لعلمهم بان
النية روح الاعمال وان العمل بغير نية صادقة رياء
وتكلف وهو سبب مقت لا قرب قال الامام حجة الاسلام
من حضرته نية في مباح ولم تحضر له في فضيلة فالمباح
اولى وانتقلت الفضيلة اليه وصارت الفضيلة نقيصة
في حقه لان الاعمال بالنيات وذلك مثل العفو فانه
افضل من الانتصار في الظلم وربما يحضره نية في الانتصار
الانتصار دون العفو فيكون ذلك افضل ومثل ان
له نية في الشرب والاكل او النوم كان يريح نفسه

مسلم رح ايضا قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قالت
الملائكة رب ذاك عبدك يريد ان يعمل سيئة وهو ابصر به
فقال ارقبوه فان عملها فاكتبوها له بمثلها وان تركها فا
كتبوها له حسنة انما تركها من جرّاي وقال بعضهم
يؤاخذ به لقوله تعالى ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها
فانه آثم قلبه وقوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او
تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى ولا تقف ما
ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك
كان عنه مسئولا وقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقوله تعالى
ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين
امنوا لهم عذاب اليم وقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم
ولرواية ابي كبشة الانماري رضه انه سمع رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم يقول ثلث اقسم عليهن
واحدثكم حديثا فاحفظوه قال ما نقص مال عبد
من صدقة ولا ظلم عبد مظلمة صبر عليها الا زاده
الله تعالى عزا ولا فتح عبد باب مسئلة الا فتح
الله تعالى عليه باب فقر او كلمة نحوها واحدثكم حديثا
فاحفظوه قال انما الدنيا لاربعة نفر عبد رزقه
الله تعالى مالا وعلما فهو يتقي فيه ربه ويصل فيه

رحمه ويعلم لله تعالى فيه حقا فهذا بافضل المنازل وعبد
رزقه الله تعالى علما ولم يرزقه مالا فهو صادق النية
يقول لو ان لي مالا لعملت بعمل فلان فهو بنيته فاجرهما
سواء وعبد رزقه الله تعالى مالا ولم يرزقه علما يخبط
في ماله بغير علم ولا يتقي فيه ربه ولا يصل فيه رحمه ولا
يعلم لله فيه حقا فهذا باخبث المنازل وعبد لم يرزقه
الله تعالى علما ولا مالا فهو يقول لو ان لي مالا لعملت
فيه بعمل فلان فهو بنيته فوزرهما سواء رواه احمد
والترمذي واللفظ له وقال حديث حسن صحيح وابن
ماجه ولفظه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
مثل هذه الامة كمثل اربعة نفر رجل اتاه الله تعالى مالا
وعلما فهو يعمل بعلمه في ماله ينفقه في حقه ورجل اتاه
الله تعالى علما ولم يؤته فهو يقول لو كان لي مثل هذا لعملت
فيه مثل الذي يعمل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فهما في الاجر سواء اتاه الله تعالى مالا ولم يؤته علما
فهو يخبط في ماله ينفقه في غير حقه ورجل لم يؤته الله
تعالى علما ولا مالا فهو يقول لو كان لي مثل هذا عملت
فيه مثل الذي يعمل قال رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم فهما في الوزر سواء ومن القائل بهذا
المذهب الامام حجة الاسلام محمد الغزالي رح والدليل القاطع
فيما روي عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

وسلم انه قال اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول
في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل وما بال المقتول
قال لانه اراد قتل صاحبه وهذا نص في انه صار من
اهل النار بمجرد الارادة مع انه قتل مظلوما وحمل الا
حاديث الدالة على العفو على القسم الاول من الخواطر
حيث قال اول ما يرد على القلب الخاطر كما لو خطر له
مثلا صورة امراة وانها وراء ظهره في الطريق
لو التفت اليها لراها والثاني هيجان الرغبة الى
النظر وهو حركة الشهوة التي في الطبع وهذا يتولد
من الخاطر الاول ونسميه ميل الطبع ويسمى الاول
حديث النفس الثالث حكم القلب بان هذا ينبغي
ان يفعل اي ينظر اليها فان الطبع اذا مال لم يبعث
النية والهمة ما لم يندفع الصوارف فانه قد يمنعه
حياء او خوف من الالتفات وهو على كل حال
حكم من جهة الفعل ويسمى هذا اعتقادا وهو يتبع
الخاطر والميل والرابع تصميم العزم على الالتفات وجزم
النية فيه هذا نسميه هما بالفعل والنية وقصدا ثم
ربما يندم بعد الجزم فيترك العمل وربما يعوقه عائق
فيتعذر عليه العمل فههنا اربعة احوال للقلب
قبل العمل اما الخواطر فلا يؤاخذ به لانه لا يدخل تحت
الاختيار وكذلك الميل وهيجان الشهوة لانهما

الخاطر

والثاني

ميل الطبع

الثالث

والرابع
همّا بالفعل

أربعة أحوال للقلب

لا بد فلان ايضا تحت الاختيار وهو المراد ان بقوله
عليه الصلوة والسلام عفي عن امتي ما حدثت به انفسها
فحديث النفس عبارة عن الخواطر التي تهجس في
النفس ولا يتبعها عزم على الفعل فاما العزم والهم
فلا يسمى حديث النفس كما روي عن عثمان بن
مظعون رض حيث قال يا رسول الله تعالى نفسي
تحدثني ان اطلق خولة قال مهلا ان من سنتي النكاح
قال نفسي تحدثني ان اجب نفسي قال مهلا ان خصاء
امتي دأب الصيام قال تحدثني ان اترهب بنفسي
قال مهلا رهبانية امتي الجهاد والحج قال نفسي
تحدثني ان اترك اللحم قال مهلا فاني احبه ولو
اصبته لاكلته ولو سالت الله تعالى لاطعمني فهذه الخواطر
التي ليس معها عزم على الفعل هو حديث النفس ولذلك
شاور رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذ لم يكن
معه عزم وهم بالفعل واما الثالث فهو الاعتقاد
فتردد بين ان يكون اضطرارا واختيارا والاحوال
تختلف فيه فالاختياري منه يؤخذ به والاضطراري لا يؤخذ
به واما الرابع وهو الهم والهم بالفعل فانه يؤخذ به
الا انه اذا لم يفعل ينظر فان تركه خوفا من الله
تعالى كتب له حسنة لان همه سيئة وامتناعه حسنة والهم
على وفق الطبع لا يدل على تمام الغفلة عن الله تعالى والامتناع

والامتناع بالمجاهدة على خلاف الطبع يحتاج الى قوة
عظيمة فجده في مخالفة وهو العمل لله تعالى اشد من جده
في موافقة الشيطان بموافقة الطبع فكتب له حسنة وان
تعوق الفعل بعائق لا خوفا من الله تعالى كتب له سيئة
فان همه فعل من القلب اختياري وقد قال عم انما يحشر
الناس على نياتهم ونحن نعلم ان من عزم ليلا على ان
يصبح ويقتل مسلما او يزني بامراة فمات تلك الليلة مات
مصرا ويحشر على نيته وكيف لا يؤخذ باعمال القلوب والكبر
والعجب والرياء والنفاق والحسد وجملة الخبائث من
اعمال القلوب بل السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان
عنه مسؤلا اي مما يدخل تحت الاختيار فلو وقع نظره
بغير اختياره على غير محرم لم يؤاخذ بها فان اتبعها
نظرة ثانية كان مواخذا بها لانه مختار وكذا خواطر
القلب تجري هذا المجرى بل القلب اولى مؤاخذة لانه الاصل
قال صلى الله تعالى عليه وسلم التقوى هاهنا واشار
الى القلب وقال تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها
ولكن يناله التقوى منكم وقال عم الاثم حواز القلوب
وقال البر ما اطمان اليه القلب وان افتوك وافتوك حتى
انا نقول اذا حكم قلب المفتي بايجاب شيء وكان مخطئا
صار مثابا على نقله بل من ظن انه متطهر فعليه ان يصلي
فان صلى ثم تذكر كان له ثواب بفعله وان تركه ثم تذكر

في بيانه

كان معافيا ومن وجد على فراشه امرأة فظن انها امرأته
لم يعص بوطئها وان كانت اجنبية وان ظن انها اجنبية
فوطئها عصى وان كانت زوجة كل ذلك نظرا الى القلب
دون الجوارح انتهى كلامه ومنه الامام فخر الدين الرازي
رحمه قال لان اكثر المؤاخذات انما يكون بافعال القلوب
الا يرى ان اعتقاد الكفر والبدع ليس الا من اعمال القلوب
واعظم انواع العقاب مرتب عليه وايضا فافعال الجوارح
عليها عقاب كافعال النائم والساهي وقال الامام
المازري رح مذهب القاضي ابي بكر بن الطيب رح
ان من عزم على المعصية بقلبه ووطن نفسه عليها اثم
في اعتقاده وعزمه وتحمل ما وقع في الاحاديث من العفو
على ان ذلك فيمن لم يوطن نفسه على المعصية وانما مر ذلك
بفكره من غير استقرار وسمى هذا هما ويفرق بين الهم
والعزم وخالفه كثير من الفقهاء والمحدثين واخذوا
بظاهر الاحاديث وقال القاضي عياض وعامة السلف
واهل العلم من الفقهاء والمحدثين على ما ذهب اليه القاضي
ابو بكر لكنهم قالوا ان هذا العزم يكتب سيئة وليست
التي هم بها لكن نفس الاصرار والعزم معصية
فكتبت له معصية فاذا عملها كتبت معصية ثانية
فان تركها حسنة لكونه لم يعملها وقطعه عنها
قاطع غير خوف الله تعالى والا نا الله تعالى كتب حسنة

٢٢

82

حسنة فاما الهم الذي لا يكتب فهي الخواطر التي لا يوطن
النفس عليها ولا يصحبها عقد ولا نية وعزم واختار
هذا المذهب الامام قاضيخان وصاحب الخلاصة و
البزازية حيث قالوا من هم بمعصية ولم يعزم عليها
لا يكون اثما وان عزم عليها يكون اثما وزاد في البزازية
بعد هذا اثم العمل بالجوارح الا اذا كان امرا يتم بمجرد
العزم كالكفر والعياذ بالله تعالى والامام النووي رح
حيث قال هذا ظاهر حسن لا مزيد عليه وقد تظاهرت
نصوص الشرع بالمؤاخذة بعزم القلب المستقر ومن
ذلك قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الآية
وقوله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن والايات في هذا كثيرة
وقد تظاهرت نصوص الشرع واجماع العلماء على
تحريم الحسد واحتقار المسلمين وارادة المكروه بهم
وغير ذلك من اعمال القلوب وعزمها والامام الكرماني
ايضا اختار هذا حيث قال المشهور انه لا يعاقب
على المعاصي بمجرد النية لكن الحق ان التثبت ايضا يعاقب
عليها بمجرد النية لكن لا على الفعل حتى لو عزم احد على ترك
الصلوة بعد عشرين سنة ياثم في الحال ويعاقب
على العزم لا ترك الصلوة فان الفرق بين الحسنة والسيئة
ان نية الحسنة يثاب الناوي على الحسنة ونية السيئة
لا يعاقب عليها بل على نيتها وهذا مذهب ثالث متوسط

بين الاولين ومحصله تقسيم القسم الثالث المتعلق بالشر
من الخواطر الى قسمين والحاق القسم الاول بالاول
والثاني بالثاني وبيانه ان ما ورد على القلب من خاطر
شر وقلبه العبد وتمنّه ولم ينكره ولم يكرهه ان كان
ضعيفا بحيث لا يحمل على مباشرة الاسباب والدوعى
ولكن لو اتفق له من غير مشقة وخوف وضرر نفعله
فهو معفو عنه مراد باحاديث العفو وان كان
قويا بحيث يحمل على مباشرة الاسباب والدواعي فهو
عزم مصمم من اخذ عليه مراد بايات الله تعالى
الاخذ واحاديث فيحصل التوفيق بين الادلة
وهذا اقرب من المذهب الثاني وارفق الناس وانسب
لافضيلة محمد صلى الله عليه وسلم وخيرية امته ان ثبت
ان الامم السالفة مؤاخذون بالقسم الثالث المتعلق
بالشر هذا ثم يقول العبد الضعيف وفقه الله تعالى ينبغي
ان يكون المذهب الاول حقا لظهور الجواب عن
دلائل الخصوم واجوبتهم اما قوله تعالى فانه اثم قلبه
فلان الاثم لترك اداء الشهادة المفروضة لا للعزم
عليه بمجرده فصار كترك الصلوة فليس هذا بمحل
النزاع اذ هو قبول خاطر الشر بلا ظهور اثره في الجوارح
عن العمل بالغرض اثر قبول خاطر الشر بل هو المعصية
في الحقيقة وقد قال في الحديث الشريف ما لم تعمل او تكلم

او تكلم لما مر واما قوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم الآية
فاما محمول على قول الشعبي وعكرمة من ان هذه الآية متصلة
بالآية الاولى نزلت في كتمان الشهادة معناه ان تبدوا ما في
انفسكم ايها الشهود من كتمان الشهادة او تخفوا الكتمان
يحاسبكم به الله او على قول مقاتل من انها نزلت فيمن
يتولى الكافرين من المؤمنين يعني وان تعلنوا ما في انفسكم
من ولاية الكفار او تسروه يحاسبكم به الله او على قول
ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضي الله تعالى عنهم ومحمد
بن سيرين ومحمد بن كعب وقتادة والكلبي من ان الآية
منسوخة بالآية التي بعدها والدليل عليه ما روى ابو هريرة
رضي الله قال لما انزل الله تعالى على رسوله عليه السلام لله ما في السموات
وما في الارض وتبدوا الآية اشتد ذلك على اصحاب رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم بركوا على الركب فقالوا اي رسول الله كلفنا من الاعمال
ما نطيق الصلوة والصيام والجهاد والصدقة وقد
انزلت عليك هذه الآية ولا نطيقها قال رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم اتريدون ان تقولوا كما قال اهل
الكتابين من قبلكم سمعنا وعصينا بل قولوا سمعنا
واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير فلما اقرأها القوم
وذلت بها السنتهم انزل الله تعالى في اثرها آمن
الرسول الى قوله تعالى واليك المصير فلما فعلوا ذلك

نسخها الله تعالى وانزل لا يكلف الله نفسا الا وسعها الآية رواه مسلم
ومحى السنة رح واعتراض الامام فخر الدين الرازى رح
على هذا الوجه بان النسخ انما يصح لو قلنا انهم كانوا
قبل هذا النسخ مامورين على الاحتراز عن تلك الخواطر
التى كانوا عاجزين عن دفعها وذلك بطلان التكليف
مامور دفعه الا بما فى القدرة وبان نسخ الخبر لا يجوز
انما الجائز هو نسخ الاوامر والنواهى مدفوع بان المراد
بما فى الآية القسم الثالث من الخواطر لا الاول وهم قادرون
على الاحتراز عنه وان كان بحرج ومشقة واما قولهم ولا
تطيقها فمعناه بيسر وسهولة كذا معنى قوله تعالى الا وسعها
الا ما يطيقها بلا حرج وعدم جواز نسخ الخبر فيما اذا
لم يخبر عن الاوامر والنواهى فاما اذا اخبر عن امر
ونهى فيجوز ان ينسخ فيكون ذلك نسخا للمخبر عنه
فى الحقيقة لا للخبر وههنا كذلك والباعث على هذا
الحمل والتاويل تطبيق الحديث الصحيح على الآية اذ
ادراجه نص على النسخ لفظا ومعنى بامر النبى عليه
السلام لهم بالايمان والسمع والطاعة لما اعلمهم الله
تعالى من مؤاخذته اياهم فلما فعلوا ذلك والقى الله تعالى
الايمان فى قلوبهم ودلت بالاخلاص لذلك السنتهم
كما نص عليه فى هذا الحديث رفع الحرج عنهم ونسخ
هذا التكليف وطريق علم النسخ انما هو بالخبر عنه

عنه وبالتاريخ وهما يجتمعان فى هذه الآية فلا وجه لرد
الحديث الصحيح واقوال كبار الصحابة والتابعين
مع امكان التاويل والتطبيق او على قول عائشة رضى الله
عنها من ان الله تعالى يحاسب خلقه بجميع ما ابدوه من
من اعمالهم واخفوه ويعاقبهم عليه غير ان معاقبته على
ما اخفوه مما لم يعملوه بما يحدث لهم فى الدنيا من النوائب
والمصائب والامور التى يحزنون عليها قالت عائشة رضى
الله عنها سالت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
عنها فقال يا عائشة هذه معاقبة الله تعالى العبد بما يصيبه
من الحمى والنكبة حتى الشوكة والبضاعة يضعها فى كمه
فيفقدها فيروع لها فيجدها فى ضبنه حتى ان المؤمن
ليخرج من ذنوبه كما يخرج التبر الاحمر من الكير او على قول
الضحاك وهو المروى عن ابن عباس رضه ايضا معنى
المحاسبة الاخبار والتعريف لا العذاب والعقاب ولذلم

يقل

يؤاخذكم به الله والحساب يرد على المباح ايضا اذ الدنيا
حلالها حساب وحرامها عذاب واما قوله تعالى ان السمع
الآية فلان السؤال لا يستلزم العذاب بل كل الحساب
يرد على المباح قال الله تعالى ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم
على انه يمكن ان يكون السؤال عن الفؤاد خاصا باعتقاد
الكفر والبدعة فليس هذا بمحل النزاع واما قوله تعالى
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فالمراد به يمين الغموس

الصادر عن اللسان مع عمد القلب على الكذب ومحل
النزاع ما لم يظهر على الجوارح اثره كما سبق واما قوله
تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الآية فمحمول على
ما يظهر اثر المحبة على اللسان او على سائر الجوارح له
تطبيقا بين الادلة لا لمجرد المحبة بدون ظهور
الاثر اصلا وقيل الآية مخصوصة بمن قذف عايشة
رض والمراد بالذين آمنوا عايشة وصفوان
رضي الله واما قوله تعالى ان بعض الظن فالمراد به
رض اذا هم عبدي بحسنة ولم يعملها كتبتها له حسنة
فان عملها كتبتها عشر حسنات الى سبع مائة ضعف
واذا هم بسيئة ولم يعملها لم اكتبها عليه فان عملها
كتبتها سيئة واحدة وباسناد آخر عن ابي هريرة
رض ايضا من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة
ومن هم بحسنة فعملها كتبت له الى سبع مائة ضعف ومن
هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب وان عملها كتبت وعن ابن
عباس رض ان الله تعالى كتب الحسنات والسيئات ثم
بين ذلك فمن هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله تعالى
عنده حسنة كاملة فان هم بها فعملها كتبها الله تعالى
عنده عشر حسنات الى سبع مائة ضعف الى اضعاف
كثيرة وان هم بسيئة فلم يعملها كتبها الله تعالى له
عنده حسنة كاملة فان هم بها فعملها كتبها الله

85

الله سيئة واحدة واما عموم انما يحشر الناس على نياتهم
ففي حق الشهادة باللسان واعمال الخير للترهيب
عن النفاق والرياء والترغيب على الاخلاص في الايمان
والعمل واما اجماع العلماء على تحريم الحسد ونحوه فمحمول
على ما ظهر اثره على الجوارح يدل عليه قول الغزالي رح
في آخر كتاب ذم الغضب والحقد والحسد من احياء
العلوم الدين وذهب ذاهبون الى انه لا يأثم اذا
لم يظهر الحسد على جوارحه كما روي ان الحسن سئل
عن الحسد فقال غمه فانه لا يضرك ما لم تبده ثم قال
فاذا كونه اثما بمجرد حسد القلب من غير فعل في محل
الاجتهاد ثم قسم الحسد ثلاثة اقسام الاول ان تحب
مساءتهم بطبعك وتكره حبك لذلك بعقلك
وتمقت نفسك عليه وتود ان لك حيلة في ازالة الميل
وهذا معفو عنه قطعا لانه لا يدخل تحت الاجتهاد
اختيار اكثر من ذلك والثاني ان تحب ذلك وتظهر
الفرح بمساءته اما بلسانك او بجوارحك فهذا هو الحسد
المحظور قطعا والثالث ان تحسد بالقلب من غير
مقتك لنفسك على حسدك ومن غير انكار منك
على قلبك ولكن تحفظ جوارحك عن طاعة الحسد
في مقتضاه وهذا محل الخلاف والظاهر انه لا يخلو
عن اثم بقدر قوة ذلك الحب وضعفه واما قياس

تقسيم الحسد ثلاثة اقسام

الاول

الثاني

الثالث

الامام الرازى على اعتقاد الكفر والبدع ففير صحيح
لانهما محرمان لذا نهمالا لتعلقهما بعمل محظور و
اما قول الغزالى رح بالقلب اولى بالمؤاخذة لان الا
صل الى آخر ما ذكره وقول الرازى ايضا فافعال الجوارح
الى فالجواب ان المؤاخذ فى الكل القلب لانه المكلف
وهو المطيع والعاصى اذ هو الرئيس والسائر الاعضاء
خدم له وتوابع له فالتكليف له اما بفعله فى نفسه
من غير تعلق بعضو واما بفعل عضو بان يحكم عليه
ويامره به ويستعمله فيه وفعل القلب اعنى قصده
وعزمه ليس مقصودا فى نفسه بل كونه وسيلة وسببا
لفعل عضو فيكون مقصودا بالتبع وفعل العضو
هو المقصود الاصلى وفى القسم الاول لا شك ان القلب
يؤاخذ بترك المكلف به وهو فعله فى نفسه لكونه مقصودا
اصليا كالايمان وترك اعتقاد الكفر والبدعة و
يثاب باتيانه وامتثاله واما القسم الثانى فان امتثل
واتى بالمكلف به فلا شك انه يثاب عليه لحصول
المقصود الاصلى وان عزم الامتثال ومنع من الاتيان
مانع فلا شك انه لا يستحق الاجر الاول لعدم حصول
المقصود بل يستحق اجرا ما لكونه العزم وسيلة الى
الحصول المقصود فيتفاوت الاجران لا محالة
كما بين فى الحديث وان عزم على عدم الامتثال وفعل

86

ما يفوته فلا شك انه يستحق العذاب لتفويت المقصود
الاصلى واما اذا منع من فعل ما يفوته غير الخوف من الله
تعالى فالمتكلم على ما يليق ان يستحق عذابا دون عذاب
من فعل ما يفوته لعدم تفويت المقصود الاصلى ووجود
وسيلة وسببه فقط ولكن الله تعالى عفى عن امة محمد صلى
الله عليه وسلم هذا تشريفا للحبيب وتكريما للصفية مع ان رحمته
وسعت كل شىء فلا وجه للتضعيف فظهر من هذا
ان كون القلب اصلا ورئيسا فى التكليف لا يستلزم كون
المؤاخذة على عزم المعصية بدون العمل اولى منها على
عملها اذ فى العمل يوجد العزم ايضا ويفوت المقصود
الاصلى بخلاف العزم المذكور فلا يكون اولى واما
عدم ترتب العقاب على افعال النائم والساهى والمخطى
فلعدم القدرة والاختيار الذين هما شرطا التكليف
واما اثم من عزم على وطى امرأة على ظن انها اجنبية
فوطى ثم ظهر انها امرأته فعلى تقدير التسليم فلا تصل
العزم الى العمل وظهور اثره ولا كلام فيه واما اجرة
المخطى فى الاجتهاد والمصلى بغير طهارة على ظن
انه مطهر فعلى نيته فقط دون عمله فلذا يكون
اجره اقل من المصيب ويلزم اعادة الصلوة اذا تذكر
ووقوعه فى الخطاء والنسيان لما لم يكن باختياره وقدرته
لا يؤثر فى العمل بجعله معصية نعم قصد المعصية

ويم الا سيما العزم المصمم فلما يوجد بدون
ظهور الاثر على الجوارح بل هو كحول الحمى من وقع فيه
يوشك ان يقع في الحمى لكن الكلام في كونه معصية لا
وسيلة اليها ولا كلام فيه ايضا في ان الكمال ان
يخلي الانسان قلبه عن العزائم الفاسدة والصفات
الخبيثة ويحلي بالنيات الصالحة والصفات الحميدة
ليتقرب الى الله تعالى ويحصل رضاه ومعرفته

تنبيه

الحقيقية **تنبيه** حاصل الامر ان النية شرط
كل طاعة بها يصير كل عادة عبادة وهي سنة
الانبياء والاولياء والصالحين في كل عمل بل في كل
حركة وسكون حتى في البيع والشراء والاكل والشرب
والنوم والوقاع وقضاء الحاجة فانهم لا يرضون
ان تضيع ساعة من العمر بل آن منه بان يمضي في غير
عبادة الله تعالى فانه جوهر نفيس لا قيمة له اذ به يمكن
تحصيل القرب من الله تعالى او زيادته وهو اقصى
المقاصد وغاية الغايات فتضييعه خسران عظيم
لا تدارك له اصلا وحسرة وندامة عند الموت وما
بعده الى ما لا نهاية له فنسأل الله ان يرزقنا
واياكم ايها الطالبون النيات الصالحة في كل عمل
وتركه في كل آن ولحظة انه هو الكريم الرحيم

الحديث الثاني

الحديث الثاني كل امر ذي بال لم يبدأ فيه

وفي رواية لا بدأ لم وفي رواية بدون فيه وفي رواية
لا يفتتح ببسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية ببسم الله
فقط وفي رواية بالحمد لله وفي بحمد الله وفي رواية
بالحمد وفي رواية بذكر الله فهو اقطع وفي رواية اجذم
وفي رواية بدون فهو

الرواية

الرواية اخرجه ابو داود
والنسائي وابن ماجه والحافظ عبد القاهر
واحمد بن حنبل وابو عوانة وابن حبان والشيخ شهاب
الدين رحمهم الله والمشهور رواية ابي هريرة رضه
وروي كعب بن مالك رضه ايضا وحسنه ابن
الصلاح وقال النووي رح هذا الحديث حسن
روي موصولا ومرسلا ورواية الموصول اسنادها

اللغة

جيد **اللغة** الامر ههنا بمعنى الحادثة واحد الامور
لا بمعنى ضد النهي واحد الاوامر وان كان مستعملا
فيهما والبال الحال والقلب وامر ذو بال اي شريف
يهتم به يقال بدأ به اي ابتدأ وبدأه اي فعله ابتداء ~~بداه~~
والاقطع المقطوع اليد وجذم الرجل بالكسر جذما

الإعراب

صار اجذم وهو مقطوع اليد **الاعراب** كل امر
مبتدأ اي ذي صفة امر لم يبتدأ فيه صفة ثانية
والباء للالصاق صلة لم يبدأ نائب مع المجرور
مناب فاعله وهو الظ او للاستعانة او للملابسة
على ان يجعل نائب الفاعل لفظ فيه فيما وجد وضمير
خبر

لا امر المستتر في بيداء فيما لم يوجد والباء مع مجروره
حال من النائب اى مستعانا فيه او ملابسا بسم الله
فهو اقطع جملة اسمية خبر كل امر دخله الفاء لتضمن
المبتداء معنى الشرط وترك الفاء في رواية وجعل
الخبر لفظا قطع فقط اذ دخول الفاء من الامور
الجائزة لا الواجبة **البلاغة** انما وصف الامر

البلاغة

بذي بال للفائدتين رعاية تعظيم بسم الله تعالى
بان يبدأ به في الامور المعتد بها والتيسير على
الناس في محقرات الامور والبال في اللغة يجئ
لمعنيين الحال والشان يقال ما لك والقلب
يقال خطر ببالي شيء اما اراده معنى الشرف
في الاستعمال كما في قولهم امر ذو بال وكما في هذا الحديث
الشريف فمن تنكير امر لانهما للتعظيم اى كل امر
عظيم ذى شان عظيم او من كونه بمعنى القلب
فالمعنى مقارن قلب وملازمه لا ينفك عنه
لكثرة اشتغاله به فيكون كناية عن شرفه وخطره
او صاحب شرف وقدر بان يكون مجازا مرسلا من
قبيل اطلاق اسم الملزوم على اللازم او سالك قلب
بان يكون استعارة مصرحة في ذى كان الامر يملك
قلب صاحبه لاشتغاله واهتمامه به لشرفه
وعظمه او له قلب في الكلام استعارة مكنية وتخييلية

بان يشبه الامر بالانسان في الشرف والقدر ويثبت له لازمه
وهو القلب بمعنى النفس الناطقة لا الجسم الصنوبري
الموجود في البهائم ايضا واطلاقه عليها اما بالاشتراك
او حقيقة عرفية او شرعية او مجاز مرسل من قبيل اطلاق
المتعلق على المتعلق له بالذات والباء اذا جعل
للالة والاستعانة يصير استعارة تبعية على معنى ان
المؤمن لما اعتقد ان فعله لا يجئ به في الشرع واقعا على
السنة حتى يصدره بذكر بسم الله تعالى جعل فعله مفعولا
بسم الله تعالى كما يفعل الكتب بالقلم قوله فهو اقطع تبشير
مؤكد من قبل زيد الهداى قليل النفع والبركة
الشرح كل امر شريف لم يذكر في ابتدائه لفظ بسم الله

الشرح

ولفظ الحمد لله او ما يفيد معناهما فذلك الامر
ناقص قليل الفائدة والبركة **التفريع** دل هذا الحديث

التفريع

الشريف على ان ذكر الله تعالى والحمد لله في ابتداء كل
امر شريف سنة ولذا قيل من نسى التسمية فذكرها
في خلال الوضوء لا يحصل السنة بخلاف نحوه في الا

كل

لان الوضوء عمل واحد بخلاف الاكل فان كل لقمة
اكلة ولانه مخصوص بحديث عائشة رضـ قالت
كان النبي عم يأكل طعاما في ستة من اصحابه فجاء
اعرابي فاكله بلقمتين فقال رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم اما انه لو سمى كفاكم فاذا اكل احدكم

طعاما فليذكر اسم الله تعالى عليه فان نسي في اوله
فليقل بسم الله اوله وآخره رواه ابو داود
وابن ماجه والترمذي او داود الى قوله كما ذكر ايضا الترمذي
وقال حديث حسن صحيح وابن حبان والتعليل
الاول يدل على حصول السنة في اثناء التدارك
ما فات بخلاف الثاني اعني هذا الحديث فانه يدل
على التدارك ما فات ايضا كما لا يخفى ويدل هذا الحديث
ايضا ان تلك السنة يحصل بذكر اي اسم كان من اسماء
الله تعالى واي لفظ كان مما يفيد معنى الحمد وان الافضل
ذكر لفظ بسم الله الرحمن الرحيم ولفظ الحمد لله لذكرهما
بخصوصهما مع دخولهما في عموم بذكر الله تعالى
وبحمد الله ولا بد للتخصيص بالذكر من فائدة
وهي الافضلية ووجه الدلالة على السنة ان النبي صلى
الله عليه وسلم شبه الخالي عنهما بمقطوع اليد لا بالميت
ولا بعديم الحسن والجمال ولو شبه بالاول لدل
على الوجوب ولو بالثاني لدل على الاستحباب لان تحقق
الانسانية بالروح وكمالها ومنافعها
المقصودة منها بالجوارح كاليد والرجل والعينين
وفضلها وحسنها بنحو الحاجبين واللحية وتناسب
الاعضاء فكذلك تحقق الطاعة باركانها وواجباتها
وكمالها بالسنن لانها انما شرعت لاكمال الفرائض و

دفضيلتها وكثرة ثوابها بالنوافل ومقطوع اليد انسان
غير كامل فتشابهه طاعة غير كاملة وذكرهما بمنزلة
اليد فكما ان اليد ليست بواجبة في تحقق الطاعة بل في
كمالها فيكون سنة ولنا وجوب ذكر اسم الله تعالى في
ابتداء الصلوة اعني الله اكبر او نحوه فقوله تعالى
وربك فكبر وفي ابتداء الذبح والرمي وارسال آلة
الصيد عند الحنفية حتى اذا تركه عمدا يصير ميتة
واما الناسي ففي حكم الذاكر فيحل لقوله تعالى
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه لما من هذا الحديث
واما قوله عم لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه
فمحمول على نفي الفضيلة عند اكثر العلماء خلافا لاصحاب
الظواهر السؤال فان قلت لا يجوز ان يكون
الباء للالصاق والا يلزم التعارض بين حديثي
البسملة والحمدلة اذ الابتداء في امر بشيء ينافي الابتداء
فيه باخر للزوم تعدد المبتدا به في امر واحد
وذلك غير جائز بخلاف الاستعانة والملابسة اذ الابتداء
به فيهما واحد وهو امر ذي بال ههنا وانما التعدد
في المستعان به والملابس وهما البسملة والحمدلة
فما نحن فيه وذلك جائز كما يبتدا بالكتابة
باستعانة القلم والمداد والقرطاس وكما
يبتدا بالسفر بملابس السلاح والزاد والعسكر

السؤال

قلت يجوز الايراد بالابتداء في حديث البسملة
الحقيقي وفي حديث الحمدلة الاضافي فيندفع
التعارض فان قلت لا يجوز ان يكون الباء للاستعانة
لان الآلة يقتضي التبعية والابتداء اولى فينافي التعظيم
والاجلال قلت في الآلة جهتان التبعية وتوقف
نفس الفعل اذ كماله عليها وقد لوحظ هٰهنا الثانية
لا الاولى فان قال لا يجوز ان يكون الباء للملابسة
والمصاحبة لاستلزامها مقارنة مجرورها المضمون
متعلقها ومعمولها معنى اياها كما في قولهم خرج
زيد بعشيرته ودخلت عليه بثياب السفر
وبعض الامور الشريفة لا يمكن مجامعتهما لابتدائه
كالقراءة والاكل والشرب وبعضها وان امكن
كالوضوء والطواف يحصل اداء السنة بذكرهما
قبل الشروع بلا فصل بلا خلاف قلت الاصل
ملابسة جميع اجزاء الفعل بهما حتى يحصل
التبرك والتيمن لكن لما تعذر ذلك او تعسر
جعل الشارع من كمال لطفه ورحمته وفضله
كرمه وشفقته ذكرهما في الابتداء باقيا الى آخر
الفعل حكما لتلاوة يسر جميع اجزاء الفعل تيسيرا على
العباد كما في النية فيما معان ابتداء كل فعل
بل انتهاءه بالملابسة فان قلت كل من البسملة
بتصحيح

عاج

البسملة والحمدلة امر ذي بال لا يبتدئهما مع بسملة وحمدلة
اخرى فيتسلسل قلت المراد ما يلاحظ كونه كذلك ويقصد
الشروع اليه لذاته لا للتبرك والتوسل به الى شيء آخر فان
قلت فعلى هذا يلزم ان يكون ذكرهما في اول كل امر شريف
سنة مثل الوضوء والصلوة وقراءة القرآن والاكل والشرب
والذبح ولم ينقل الحمدلة في ابتداء شيء مما ذكر وكذا البسملة
في بعض كالصلوة وقراءة سورة براءة وفي اجزائه باقي
السور قلت قد ذكرنا ان هذا الحديث الشريف دل على ان
السنة يحصل بذكر اي اسم كان من اسماء الله تعالى ولذا قال
في المحيط لو قال في ابتداء الوضوء لا اله الا الله او الحمد لله او اشهد
ان لا اله الا الله يصير مقيما بالسنة وفي الهداية لو قال عند الذبح
سبحان الله والحمد لله يريد التسمية حل وقال في الهداية ايضا
فان قال بدل التكبير في الصلوة الله اجل او اعظم او الرحمن
اكبر او لا اله الا الله وغيره من اسماء الله تعالى اجزاه عند ابي
حنيفة ومحمد رح ومعنى الحمد وهو الثناء على الجميل على قصد
التعظيم يوجد في البسملة وغيرها مما ذكر وامثاله والسنة
في التلاوة مطلقا الاستعاذة بالله تعالى من الشيطان الرجيم
فيحصل بها ذكر اسم الله تعالى والحمدلة وفي الصلوة لا بد
من ذكر اسم الله تعالى في ابتدائها وبه يحصل الحمد ايضا
لما بينا واما ذكر لفظ بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله فمستحب
ان لم يمنع مانع لا سنة وسورة براءة انزلت بالسيف

ورفع الامان وبسم الله امان عند العرب حتى يكتبها
العرب اول رسالاتهم في الصلح والامان فاذا نبذوا العهد
ونقضوا الامان لم يكتبوها فنزل القران على هذا الاصطلاح
ثم بقي حكمه وان ارتفع السبب كالرمل في الطواف والتخيير لا
في فضلية الاتيان ولو سلم فيقصد موافقة الرسم تحقيقا
واعلاما انه ليس اول سورة يمنع افضلية الاتيان والنقل
بالحمدلة في ابتداء كل امر شريف بخصوصه لا يلزم بل يكفي عموم
هذا الحديث على انه قد نقل في بعض بخصوصه كالوضوء نقل
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه يقول في ابتداء الوضوء
بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام وذكر في التفسير الكبير عن
ابي هريرة رضي الله عنه قال يا ابا هريرة اذا ركبت دابة فقل بسم الله
والحمد لله يكتب لك الحسنات بعدد كل خطوة واذا ركبت سفينة
فقل بسم الله والحمد لله يكتب لك الحسنات حتى تخرج بها **الفائدة**
فضيلة البسملة والحمدلة قال الجعبري رح في شرح حرز الاماني روي
عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اول ما كتب القلم بسم الله الرحمن الرحيم
فاذا كتبتم كتابا فاكتبوها اوله وهي مفتاح كل كتاب انزلت وقيل
نزل على بها جبرائيل عادها ثلث وقال هي لك ولامتك فمرهم لا يدعوها
في شيء امورهم فاني لم ادعها طرفة عين منذ نزلت على ابيك ادم
وكذا الملائكة وقال الامام الرازي رح في تفسير الكبير وعن
ابي هريرة رضي الله عنه قال يا ابا هريرة اذا توضأت فقل بسم الله
فان حفظتك لا تستريح ان يكتب لك الحسنات حتى تفرغ واذا

بنائي

الفائدة

٩١

واذا غشيت اهلك فقل بسم الله فان حفظتك يكتبون لك
الحسنات حتى تغتسل من الجنابة بعدد انفاس ذلك الولد وبعدد
وبعدد انفاس اعقابه ان كان له عقب حتى لا يبقى منهم احد
وعن انس بن مالك رح ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
قال ستر ما بين اعين الجن وعورات بني ادم اذا نزعوا ثيابهم
ان يقولوا بسم الله الرحمن الرحيم والاشارة فيه اذا صار هذا الاسم
حجابا بينك وبين اعين الجن في الدنيا افلا يصير حجابا بينك
وبين الزبانية وقال عليه الصلوة والسلام من رفع قرطاسا من الارض
فيه بسم الله الرحمن الرحيم اجلالا له تعالى كتب عند الله تعالى من الصديقين
وخفف عن والديه وان كانا مشركين وقصة بشر الحافي في هذا
معروفة قال ابن خلكان في تاريخ سبب توبته انه اصاب في الطريق
ورقة وفيها اسم الله تعالى مكتوب وقد وطئها الاقدام فاخذها
واشترى غالية وطيب الورقة وجعلها في شق حائط فرأى في
النوم قائلا يقول يا بشر طيبت اسمي لاطيبن اسمك في الدنيا
والاخرة فلما انتبه من نومه تاب وحكي ان قيصر كتب الى عمر رضي ان بي صداعا لا يسكن
فابعث لي دواء فبعث اليه قلنسوة وكان اذا وضعها على رأسه
سكن صداعه واذا رفعها عن رأسه عاوده الصداع فتعجب
منه ففتش عن القلنسوة واذا فيها كاغد مكتوب فيه بسم الله الرحمن الرحيم
وطلب بعضهم اية من خالد بن الوليد رض فقال انك تدعي الاسلام
فادنا اية لنسلم فقال جيئوني بسم قاتل فاتي بطاس من السم
فاخذها بيده وقال بسم الله الخ وشرب الكل وقام سالما باذن الله تعالى

الرحيم

وقصة بشر الحافي

فقال المجوسي هذا دين حق ومر عيسى بن مريم عم على قبر وعنده
ملائكة العذاب يعذبون ميتنا فلما عاد من سياحته مر على القبر
فرأى ملائكة الرحمة اطباقا من نور فتعجب من ذلك فصلى ودعا
الله تع اليه يا عيسى كان العبد عاصيا وقد كان محبوسا
في عذابي وكان قد ترك امرأة حبلى فولدت ولدا وربته حتى
كبر فسلمته الى الكتاب فلقنه المعلم بسم الله الرحمن الرحيم
فاستحييت من عبدي ان اعذبه بناري في بطن الارض وولده
يذكر اسمي على ظهر الارض كتب عارف بسم الله الخ فاوصى ان يجعل
في كفنه فقيل له اي فائدة لك فيه قال اقول يوم القيمة بعثت
كتابا وجعلت عنوانه بسم الله الخ فعاملني بعنوان كتابك
قيل بسم الله الخ تسعة عشر حرفا وفيه فائدتان احديهما ان
الزبانية تسعة عشر فالله تعالى يدفع بأسهم بهذه الحروف
التسعة عشر الثانية خلق الله تعالى اليوم والليلة اربعة
وعشرين ساعة ثم فرض خمس صلوة وخمس ساعات فهذه
الحروف التسعة عشر تقع كفارات للذنوب الذي تقع في تلك
الساعات التسعة عشر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال
ما انعم الله تعالى على عبد نعمة فيقول العبد الحمد لله الا قال الله انظروا
الى عبدي اعطيته ما لا قدر له واعطاني ما لا قيمة له وتفسيره ان
الله تعالى اذا انعم على العبد كان ذلك الانعام احد الاشياء
المعتادة مثل انه كان جايعا فاطعمه او كان عطشانا فارواه
او كان عريانا فكساه فاذا قال العبد الحمد لله كان معناه

مر عيسى بن مريم على قبر

معناه ان كل حمد اتى به احد من الحامدين فهو لله وكل حمد
لم يأت به احد من الحامدين ولكن في حكم الفضل وصوله
في الوجود فهو لله تعالى ولذلك يدخل فيه جميع المحامد
التي ذكرها الملائكة العرش والكرسي وساكني اطباق
السموات وجميع المحامد التي ذكرها جميع الانبياء عليهم السلام
من ادم الى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع المحامد التي ذكرها
جميع الاولياء والعلماء والحكماء وجميع الخلائق وجميع المحامد التي
سيذكرونها وسنذكرها الى وقت قوله تعالى دعواهم فيها
سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام واخر دعواهم ان الحمد
لله رب العالمين ثم جميع هذه المحامد متناهية اما المحامد التي
لا نهاية لها هي التي سيأتون بها ابدا الابدين ودهر الداهرين
فكل هذه الاقسام التي لا نهاية لها داخلة تحت قول العبد الحمد لله
رب العالمين ولهذا السبب قال الله تعالى انظروا الى هذا العبد
قد اعطيته نعمة واحدة لا قدر لها واعطاني من الشكر ما لا حد له
ولا نهاية لها قوله الحمد لله ثمانية احرف وابواب الجنة ثمانية
فمن قال هذه الثمانية عن صفاء قلبه استحق ثمانية ابواب الجنة
وجميع ما ذكرنا من قولنا قال الامام الرازي في تفسير الكبير الى ههنا
سوى قصة بشر لطائف من كلامه فيه قال صاحب الكشاف فيه الحمد
باللسان وحده فهو احدى شعب الشكر ما شكر الله عبد لم يحمده
واما الشكر فعلى النعمة خاصة وهو بالقلب واللسان والجوارح
تنبيه ينبغي للعبد ان ينوي لسانه في ابتداء كل امر شرع ذكر

تنبيه

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين و في اخر الحمد
لله رب العالمين حتى يجد حلاوة الايمان في قلبه ويحصل له البركة
والسعادة في الدارين وانما قلنا في ابتداء كل امر شرعي اذ قد
قيل من قال عند ابتداء حرام لعينه قطعي كالزناء وشرب الخمر
بسم الله يكفر ولو قال عند فراغها الحمد لله اختلفوا في كفره ومن لم
يكفر صرف الحمد لله على الخلاص من الحرام والحاصل ان المداومة
على الذكر والشكر كيميا السعادات ولب الطاعات ومخ العبادات
وغاية مقاصد ذوي الحاجات اذ بها يحصل التقرب الى رب العالمين
والنظر الى وجهه الكريم ومشاهدة جماله العظيم رزقنا الله
تعالى واياكم انه جواد كريم رؤف الرحيم

الحديث الثالث

اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها
ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده

الرواية اخرجه مسلم
عن ابي هريرة رض وروى باسناد اخر عنه ايضا اذا استيقظ
احدكم فليفرغ على يده ثلث مرات قبل ان يدخل يده في انائه
فانه لا يدري فيم باتت يده وروى البخاري رح عنه ايضا
اذا توضأ احدكم فليجعل في انفه ماء ثم ليستنثر ومن استجمر
فليوتر واذا استيقظ احدكم من نومه فليغسل يده قبل
ان يدخلها في وضوئه فان احدكم لا يدري اين باتت
والحديث المذكور في الصحيحين بغير نون التاكيد
واما بها ففي مسند البزار عن حديث هشام بن حسان
ولفظه فلا يغمسن يده في طهوره حتى يفرغ عليها ثلثا
حكي ان بعض المبتدعة حين سمع هذا الحديث الشريف
قال على سبيل التهكم انا ادري اين باتت يدي باتت
في الفراش فاصبح وقد ادخل يده في دبره الى ذراعه فنعوذ
بالله تعالى ثم نعوذ من استخفاف كلام حبيب سيد المرسلين
عليه صلوات الله تعالى وعلى اله اجمعين

اللغة الاستيقاظ والتيقظ
والانتباه بمعنى وكلمة من ابتدائية ولا يغمس اي لا يدخل نهي
غائب من غمس بفتح الغين بمعنى غطها وكسرها والاناء ظرف
المائع لا يدري لا يعرف وباتت تجيء ناقصا يقال بات زيد مهموما
اي كان في جميع الليل كذلك وتاما بمعنى اقام ونزل ليله وههنا
تام

الاعراب اذا ظرف للمستقبل وفيه معنى الشرط منصوب على
الظرفية ابو علي الفصيح عامله جواب عند الاكثرين وان كان
بالفاء كما في هذا الحديث لان اذا ليس عريقا في الشرط فلذا لم يلزم
الفاء في جوابه جنس الجزاء وان كان جملة اسمية كقوله تعالى والذين
اذا اصابهم البغي هم ينتصرون فالفاء في جوابه ليس لمحض الجزاء بل
فيها شائبة الزيادة فلا يقوى على المنع من عمل ما بعدها فيما قبلها
كما منعت في جواب الكلمات العريقة في معنى الشرط وجملة استيقظ
مجرورة المحل بالاضافة فاعل يغمس راجع الى احدكم ويده مفعوله فانه
لا يدري تعليل للنهي اين منصوب المحل على الظرفية عامله باتت
قدم عليه لتضمنه معنى الاستفهام المقتضي للتصدر به فاعل باتت
وجملة باتت منصوب المحل على انها مفعول لا يدري والجملة
يصح ان يقع مفعولا لكل فعل قلبي في التعليق وههنا كذلك

البلاغة

البلاغة في اضافة احد الى المخاطبين اشارت الى مخالفة نومه عليه السلام لنومهم فان عينه تنام ولا ينام قلبه قوله ولا يغمس يقتضي ظاهره تحريم الغمس ووجوب الغسل ونجاسة الماء اذا ادخل بلا غسل وقد حكى عن الحسن البصري رح واسحق بن راهوية ومحمد بن جرير الطبري رح لان النهي حقيقة في التحريم وقوله فانه لا يدري يدفعه فيكون قرينة لكون النهي للكراهة مجازا لان قواعد الشرع متظاهرة على ان اليقين لا يزول بالشك واليد والماء طاهران يقينا وباحتمال النجاسة لا يزول طهارتهما وقوله فانه لا يدري كناية عن وقوع يده على دبره او على ذكره فانهم قالوا في توجيهه ان الخطاب لاهل الحجاز لانهم كانوا يستنجون بالاحجار بلاد حارة فاذا نام احدهم عرق فلا يأمن النائم ان يطوف يده على ذلك الموضع النجس وانما اختار الكناية على التصريح بان يقول فلعل يده وقعت على دبره او ذكره تحاشيا عن التصريح باسم ما يستهجن ويجب ستره واخفاؤه لانه فحش عند الاذكياء يفهم السامع بالكناية المقصودة فلا بد من التصريح لينتفي اللبس والوقوع في خلاف المقصود وعلى ذلك يحمل ما جاء من ذلك مصرحا به في بعض الاحاديث وتنبيها على رعاية الادب

الشرح

في الكلام الشرح ان استيقظ انسان نام مستنجيا بالاحجار في نوم حار بحيث احتمل ان يقع يده على دبره او ذكره من نوم اناء فيه مائع فاراد ان يغترف منه بيده للتوضي او الغسل

96

التفريع

او الغسل او غير ذلك فالسنة ان يغسلها ثلث قبل الادخال ثم يدخل ويكره الادخال بلا غسل وان دخل لا يأثم ولا ينجس المائع ما لا يتيقن بوقوع النجاسة على يده التفريع دل هذا الحديث الشريف بعبارته على كراهة الغمس وسنية الغسل الثلث في الصورة المذكورة وبدلالته في غيرها مما فيه احتمال النجاسة على يد باي طريق كان لتنصيصه على علة علته وهي احتمال النجاسة على اليد حتى قالوا يكره التوضؤ من ماء غمس فيه صبي يده مخافة وان يتوضأ جاز ما لم يعلم ان على يده نجاسة واما اذا تيقن بطهارة يده عن النجاسة الحقيقية فلا يتناوله الحديث المذكور وان استيقظ من النوم لما عرفت ان الخطاب خاص وحكمه ان كان يده طاهرة عن الحدث ايضا فلان يدخلها في اي مائع كان والا فحكمها عند الحنفية ان كان المائع ماء انه ان غمسها للحاجة كالاغتراف لا يصير الماء مستعملا وان لغير حاجة كالتبرد يصير لانه يصير مستعملا والماء المستعمل طاهر غير مطهر عندهم بلا خلاف على رواية مشايخ العراق وعليه الفتوى وكذا في التحفة والاستعمال يتحقق كما اذا زال الحدث وان لم يجتمع في مكان على الصحيح بنية القربة حتى اذا توضأ الصبي العاقل والحائض او المتوضئ او اغتسل الطاهر او غسل يديه قبل الطعام او بعده لاقامة السنة يصير الماء مستعملا وباسقاط الفرض ايضا عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح كما اذا توضأ المحدث او اغتسل

الجنب للتبرد ان كان المغسول عضواً تاماً بالاتفاق وان كان
بعض عضو فكذلك في رواية وهذا اذا لم يكن الحاجة
فان كانت مثلاً ان يقع دلو في بئر فنزل جنب رجله
يطلبها او وقع الكوز في الجب فادخل محدث يده الى
مرفق لاخراج الكوز او كان جنباً او محدثاً فادخل يده
في الاناء للاغتراف لا يكون مستعملاً قالوا في كيفية غسل
اليد على وجه السنة انه اذا كان الاناء صغيراً يمكن رفعه
يرفعه بشماله ويصبه على كفه اليمنى ويغسلها ثلثاً
ثم يصبه بيمينه على كفه اليسرى كما ذكرنا وان كان كبيراً لا يمكن
رفعه فان كان معه اناء صغير يرفع الماء به ويغسلها كما
ذكرنا وان لم يكن يدخل اصابعه اليسرى مضمومة في الاناء
ولا يدخل الكف ويصب الماء على يمينه ويدلك الاصابع
بعضها ببعض يفعل هكذا ثلثاً ثم يدخل يمناه وهذا
اذا لم يتيقن النجاسة على يده والنهي في قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم محمول على عدم الضرورة والزيادة على قدرها
ثم وجه الدلالة المذكورة ان اول الحديث يدل على تحريم
الادخال ووجوب الغسل واخره على تنزيه الاول واستحباب
الثاني فقلنا بالواسطة بينهما تحاشياً عن الترجيح وجمعاً
بينهما وعملاً بهما من وجه بقدر الامكان اذ في الكراهة
شمة وجهة من التحريم لاستحقاق فاعلها الملامة والعتاب
وهما نوعا عذاب وجهة من التنزيه لعدم استحقاقه العذاب

العذاب بالنار وكذلك السنة يستحق تاركها العتاب وهو نوع عذاب
فاشبه الواجب ولا يستحق التعذيب فاشبه النفل وحكي عن
احمد بن حنبل رح انه ان قام من نوم الليل كره كراهة تحريم وان
قام من نوم النهار كره كراهة تنزيه ووافقه داود الظاهري
اعتماداً على لفظ بات في الحديث قال النووي رح هذا مذهب
ضعيف جداً فان النبي عليه السلام نبه على علة بقوله فانه لا
يدري اين باتت يده ومعنى الحديث ظاهر في المواظبة وان كان
في الاخير احتمال اخر فظهر ان هذا القول اصح من قول من يقول
انه ادب مطلقاً او ادب في القرون الاول لانهم كانوا يستنجون وهو المنقول عن النووي
بحجارة في زماننا لانهم يتبلطون ثم ان غسل اليد ثلث
في ابتداء الوضوء مع الاستيقاظ وتوهم النجاسة اكد لكثرة الادلة
والدواعي سؤال فان قلت قد دل هذا الحديث بمنطوقه
ومدلوله ومفهومه على كراهة ادخال اليد عند احتمال النجاسة
في مائع وعلى سنية غسلها ثلثاً قبل الادخال وعلى عدم تنجسه
ادخل قبله وعلى عدم كراهة عند تيقن طهارتها عن الجنب
وهذا يخالف مذهب الحنفية لانه روي ان ابا حنيفة رح
في الماء المستعمل ثلث روايات احديها انه نجاسة مخففة رواها
ابو يوسف واخذ بها وثالثها انه طاهر غير مطهر رواها محمد رح
واخذ به فاذا ادخل الجنب والمحدث يده في اناء وغسلها فيه
بنية الوضوء يخرج الماء عن المطهرية بالاتفاق وهو يدل على الكراهة
ويتنجس على الروايتين وان تيقن بطهارتها عن الجنب قلت الحمد

وحكى

السؤال

زياد واخذ به وثانيها صح

وارد على عادتهم وهو ادخال اليد لرفع الماء واخذه ثم استعماله
في خارج الاناء لا للغسل فيها والتبرد وقد سبق ان الماء
لا يصير مستعملا بالادخال للحاجة على ان ما ذكر في الاختلاف
رواية مشايخ بلخ واما على رواية مشايخ العراق فلا خلاف
بين اصحابنا الثلث في انه طاهر غير مطهر وعليه الفتوى كما مر
فعلى تقدير العموم لا مخالفة ايضا على هذه الرواية واما قولك
وعلى عدم الكراهة عند تيقن طهارتها عن الجنث فنقول لا نسلم
ان الحديث ساكت عنه ولا منع من ثبوت شيء بعلل شتى
فيجوز ان يثبت الكراهة باحتمال النجس وباخراج الماء
عن المطهرية فاذا اجتمعتا اشتدت الكراهة واذا انفرد
كل منهما خفت فان قلت قد ذكروا في كيفية الغسل ان البداءة
النهي في قوله عم محمول على عدم الضرورة لا ينافي الخاصة
فانه لو كان عند محدث في يده احتمال النجاسة اناء ماء يمكن
رفعه وصبه على يده او لا يمكن ولكن عنده اناء الصغير يمكن
ان يرفع به الماء فيتكاسل فيغمس يده للتوضؤ او نحوه فلا
ان النهي ليس بضروري ولكن لحاجة فيكره ولا يصير الماء مستعملا
نعم قد يطلق الضروري على الحاجة المذكورة باعتبار النوع في
الضرورة المذكورة في كيفية الغسل بحسب الشخص فتأمل ثم
المراد بالضرورة ما لا يمكن التوصل اليه الا به او بمثله فيخرج الادخال
للتبرد او اللعب والعبث لا حديهما بقي ههنا شيء غامض
وهو انهم رووا عن محمد رح ان من توضأ في طست ثم صبه في بئر

فهذا بنا في الجواب الاول قلت عدم الضرورة

او اناء فيه ماء مطهر اذا لم يغلب المصبوب ما فيهما لم يخرج من
المطهرية وما ذكر في بعض الكتب من انه ينزح الاكثر من عشرين دلوا
وماء الطست فمحمول على الاستحباب ولكن الغمس في البئر بنية التوضؤ
يفسد ماؤها ويصير مستعملا ومعلوم ان ما اصاب اعضاء وضوئه
اقل مما لم يصبه مما فوقه من الصفرة الاولى حتى يختلف حكماهما
فتأمل جدا

الفائدة

الفائدة في غسل اليد قبل الطعام وبعده روى
ابوداود والترمذي عن سلمان رض قال قرأت في التوراة ان بركة
الطعام الوضوء قبله والوضوء بعده فذكرت ذلك للنبي صلعم
واخبرته بما قرأت في التوراة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
بركة الطعام الوضوء قبله والوضوء بعده وروى ابن ماجه والبيهقي
عن انس بن مالك رض قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول من احب ان يكثر الله تعالى خير بيته فليتوضأ اذا حضر
طعامه واذا رفع وروى الطبراني عن ابي سعيد رض عن النبي عم
من بات وفي يده ريح غمر فاصابه وضح فلا يلومن الا نفسه وروى
ابوداود والترمذي وابن ماجه حبان عن ابي هريرة رض من نام
وفي يده غمر ولم يغسله فلا يلومن الا نفسه فظهر من هذه الاحاديث
ان غسل اليد قبل الطعام وبعده سنة كما ذهب اليه الحنفية وهذا
الغسل لليدين الى الرسغين ثلثا وقد كان سفيان ومالك
والشافعي رح يكرهون الغسل قبل الطعام احتجاجا بحديث
ابن عباس رض قال كنا عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
فاتى الخلاء ثم انه رجع فاتي بالطعام فقيل له الا تتوضأ قال لا

اصلي فاتوضاء رواه مسلم وابو داود والترمذي نحوه
الا انهما قالا فقال انما امرت بالوضوء اذا قمت للصلوة فالجواب
ان المراد بالوضوء في هذا الحديث معناه المتعارف وفي
حديثي سلمان وانس رض غسل اليدين فقط وعدم
سنية المتعارف لا يدل على عدم سنية غير المتعارف فلا

تتمة

تعارض بين الاحاديث ثم انهم قالوا الادب في الغسل قبل
الطعام الابتداء بالشبان وبعد الطعام بالمشايخ لكن
انتظار المشايخ للشبان ولان السنة في الابتداء ان لا
يمسح بالمنديل ليبقى اثر الغسل عند الاكل وفي الانتهاء ان
يمسح ليزول اثر الطعام فكان الاول علاقا والثاني
اطلاقا فالمشايخ اوما يقتل الاعلاف وسرعة الاطلاق واعلم
ان هذا الغسل يستحب عند مباشرة كل عمل شريف باليد لانها
الآلة فمن تنظيفها تعظيم ذلك العمل ومعرفة قدره فيكون
من باب الشكر فيحصل اليمن والبركة في ذلك العمل قال الله تعالى
لئن شكرتم لازيدنكم

الحديث الرابع

الحديث الرابع عشر من الفطرة
قص الشارب واعفاء اللحية والسواك واستنشاق
الماء وقص الاظفار وغسل البراجم ونتف الابط وحلق العانة
وانتقاص الماء بالقاف والصاد المهملة وفي رواية زاد يعني
الاستنجاء وفي رواية ابي داود رح والانتضاح بدل انتقاص
الماء وفي رواية انتفاص الماء بالفاء والصاد المهملة بدله قال
الراوي ونسيت العاشرة الا ان يكون المضمضة وفي رواية

ابي داود

ابي داود رح والانتضاح بدل انتقاص الماء وفي رواية انتفاص
الماء بالفاء والصاد المهملة بدله قال الراوي ونسيت العاشرة الا
ان يكون المضمضة وفي رواية ابي داود رح الختان بدل اعفاء اللحية

الرواية

الرواية اخرج مسلم رح عن عايشة رضي الله عنها وابو داود رح
عن عمار رض اللغة الفطرة في اللغة يجيء لمعنيين الخلقة والدين

اللغة

وقد فسر كثير من العلماء رح الفطرة في هذا الحديث بالسنة
وبعضهم بالدين وهو اعم من السنة كما فسرت به في قوله
تعالى فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها وعلى هذين
التفسيرين من للتبعيض ويحتمل البيان وقد يجيء الخلقة اي الجبلة
والطبيعة التي طبع الانسان عليها قص الشارب اي تركيبه في قولهم
استحسانها من للابتداء ويحتمل الانسان والتبعيض والقص
القطع الشارب السبلة اعفاء اللحية توفيرها وارسالها
من اعفى الشعر اذا كثر واعفوته انا واعفيته اذا فعلت به
ذلك السواك بالكسر يجيء اسما للعود الذي يستاك به ومصدرا
من ساك فمه يسوك وهو المراد في هذا الحديث استنشاق الماء
ادخاله في الانف الاظفار جمع ظفر بضم الظاء وسكون الفاء وضم
البراجم بفتح الباء جمع برجمة بضم الباء والجيم واختلفوا
في تفسيرها قال النووي هي عقد الاصابع ومفاصلها كلها
وذكر في القاموس هذا المعنى ايضا وهو الذي يناسب ههنا الغسل
وقال الجوهري والقهستاني رح مفاصل الاصابع التي بين الاشاجع
والرواجب اي رؤس السلاميات من ظهر الكف اذا قبض القابض

الاشاجع جمع اشجع كالاشاجع جمع ارنب وهي
اصول الاصابع التي تتصل بعصب ظاهر الكف
والرواجب جمع راجبة وهي مفاصل الاصابع اللاتي
تلي الانامل وهي جمع انملة بتثليث الهمزة والميم تسع لغات
وهي التي فيها الظفر ورؤس الاصابع والسلاميات
جمع سلامى كحبارى وهي عظام الاصابع وقال
ابو عبيدة السلامى في الاصل عظم يكون في فرس
البعير بكسر الفاء والسين وهو للبعير كالحافر
للدابة قال والرواجب البراجم ثم الاشاجع والقهستاني
والكاعر جمع مكسر بفتح الميم وكسر السين وهو
موضع الكسر

كفه شربت وارتفقت قال التوربشتي رح اغا خص البراجم
بالحث على غسلها لان مكاسر الجلد عليها اكثر واغلظ فكان مسا
الحاجة الى غسلها اشد ونتف الابط شعرها بحذف قال النووي
رح المراد بالعانة الشعر فوق ذكر الرجل وحواليه وكذلك الشعر
الذي حوالي فرج المراة ونقل عن ابي عباس بن سريج رح انه
الشعر النابت حول حلقة الدبر انتقص كنقص يجيء متعديا ولا
زما وههنا متعد ليكون فعل المكلف كالبواقي ثم المراد من
الماء اما ماء المطهر او البول وايا ما كان فالمصدر مضاف
الى المفعول اي تقليل البول بغسل ذكره لانه اذا لم يغسله نزل منه
شيء بعد شيء فتعسر استبراؤه فيغسل الذكر بالماء البارد ليرتد
البول وينقطع واما كونه مضافا الى الفاعل والمفعول محذوف
وهو البول او الى نائب الفاعل والمراد بالماء البول او كون
الانتقاص لازما والمراد بالماء اما المطهر والبول فبعيد جدا والمراد
بالانتقاص رش الماء على الفرج وداخل الازار ليدفع بذلك وسوسة
الشيطان وانتقاص الماء بالفاء نضحه على الذكر والمضمضة
ادخال الماء في الفم للغسل الختان قطع الغلفة الاعراب عشر
مبتداء من الفطرة خبره وفيه دليل على صحة وقوع النكرة من غير
تخصيص مبتداء اذا افاد على ما ذهب اليه بعض المحققين
اذا تقدير الصفة عشر من الخصال وجعل من الفطرة صفة وتقدير
الخبر مثل محمودة او جعل قص الشارب الخ تكلف قص الشارب
مبتدا خبر محذوف او هي قص الشارب او بدل من الفطرة ان كان

الاعراب

ان كان من للبيان وجعله بدلا من العشر بعيد لتخلل
الاجنبي بينهما يعني الاستنجاء من قول الراوي فاعله ضمير النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم والجملة تفسير لقوله وانتقاص الماء لا محل
لها من الاعراب عند الجمهور نسيت العاشرة معطوف على مقدر اي
تذكرت او حفظت التسعة والجملة منصوبة المحل على انها مقول
قال وجملة قال استينافية لا محل لها من الاعراب الا ان يكون المضمضة
اسم يكون ضمير العاشرة وخبره المضمضة والجملة منصوبة المحل على
انه مفعول ثان لظن مقداري ولا اظن حال العشرة وقول
النحاة يمتنع الاقتصار على احد مفعولي افعال القلوب مردود بنص
القرآن فالصواب وقيل بدل يمتنع هذا على تقدير ان يكون
الاستثناء متصلا وهو الاصل فيه ويجوز ان يكون منقطعا
اي لكن كونه العاشرة المضمضة راجح او مظنون عندي
و في رواية خبر مقدم الختان مبتدا بدل منصوب على انه ظرف مكان
للخبر والجملة معطوفة على مقدر اي ما ذكر في رواية البلاغة
ان كان المراد من الفطرة الخلقة ومن الابتداء والدين ومن
للتبعيض او البيان تكون حقيقة وان كان من في الاول للتبعيض
او البيان فالفطرة مجاز مرسل من قبيل اطلاق اسم المقتضي على
المقتضى ولما تفسيرها بالسنة فانظر انه من القراين الخارجية
وبيان لما في الواقع بان يراد بها الدين العام ولكن تحقق
ههنا في ضمن السنة الخاصة فيكون حقيقة كما اذا قلت رايت
حيوانا ومرشيك انه وانتقاص الماء كناية عن الاستنجاء اذا

البلاغة

اذ الانتقاص الماء لازم له ثم ان كان المراد بالماء المطهر يكون
افيد لعموم السبيلين كالاستنجاء لكن يكون الانتقاص
لازما اتم لوجوده في غير الاستنجاء فيفيد الانتقال منه الى
الملزوم الخاص وان كان البول يكون اقرب الى الفهم لاختصاصه
باحد محلي الاستنجاء لا يوجد في سائر اعضاء الوضوء لكن يكون
خاصا للذكر فلا يناسب تفسيره بمطلق الاستنجاء ويحتاج
الى تقدير مضاف اي انتقاص خروج الماء ويحمل الانتقاص
على الازالة والاعدام كما يحمل العدة في بعض المواضع على العدم
بجامع عدم الظهور في الذات والاثر فيكون استعارة
اصلية وفائدة الكناية سبقت في الحديث الثالث في قوله ع م
اين باتت يده ولتلك الفائدة حذف المتعلق في رواية
الانتضاح والانتقاص اعني على الفرج او على الذكر

الشرح

عشر خصال من السنة قطع الشارب بالمقراض وارسال
اللحية اي الكف والامتناع من حلقها وقطعها واستعمال
السواك في الامور الشرعية كالوضوء وقراءة القرآن
ونقل الحديث وغيرها واستنشاق الماء في الوضوء وقطع
الاظفار والاهتمام بغسل مفاصل الاصابع في الوضوء والغسل
وقطع شعر الابط باليد لا حلقه بالموسى وحلق العانة والاستنجاء
بالماء فحسب ونسي الراوي العاشرة ولم يظنها الا المضمضة
ووقع في رواية اخرى الختان مكان اعفاء اللحية

التفريع

اشتمل هذا الحديث الشريف على سنن كثيرة

سنن كثيرة الاولى قص الشارب اي قطعه بالمقراض واختلفوا
فيه فذهب كثير من السلف الى الاستيصال وحلقه لما روى مسلم
رح عن ابي هريرة وابن عباس رض عن النبي ع م احفوا الشوارب
واعفوا اللحى وفي رواية انه ع م امر باحفاء الشوارب واعفاء
اللحية وفي رواية خالفوا المشركين احفوا الشوارب واوفوا
اللحى وفي رواية جزوا الشوارب وارخوا اللحى خالفوا المجوس
والاحفاء الاستقصاء في الاخذ وهذا قول الكوفيين وذهب
كثير منهم الى منع الحلق والاستيصال وقال مالك رح وكان
يرى حلقه مثلة ويامر بتاديب فاعله وكان يكره ان ياخذ
من اعلاه ويذهب هؤلاء الى ان الاحفاء والجز والقص
بمعنى واحد وهو الاخذ منه حتى يبدو طرف الشفة وذهب
بعض العلماء الى التخيير كذا قال القاضي عياض رح وقال النووي
رح واما حد ما يقصه فالمختار انه يقص حتى يبدو طرف الشفة
ولا يحفيه من اصله واما روايات احفوا الشوارب فمعناها
احفوا ما طال على الشفتين وكان الامام فخر الدين قاضيخان
وصاحب الخلاصة اختار هذا القول حيث قال وينبغي ان ياخذ
الرجل من شاربه حتى يوازي الطرف الاعلى من الشفة ويصير
مثل الحاجب وكذا الامام الكردري حيث قال في فتواه ويأخذ
من شاربه حتى يصير كالحاجب وقال صاحب المختار السنة
تقليم الاظفار ونتف الابط وحلق العانة والشارب
وقصه احسن وهذه من سنن الخليل ع م

بنتبا

محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وامر بها وقيل اول من قص الشارب
واختتن وقلم الاظفار ورأى الشيب ابراهيم عم قال
الطحاوي في شرح الآثار قص الشارب حسن وهو ان يأخذ
حتى ينقص من الاطار وهو الطرف الاعلى من الشفة العليا
قال والحلق سنة وهو احسن من القص وهو قول
اصحابنا قال عم احفوا الشوارب واعفوا اللحى والاحفاء
الاستيصال فظهر ان الوجهين جائز الحنفية والاختلاف
في الافضلية والاحسنية ووجهان ورد فيه القص وهو
القطع بالمقراض والاحفاء وهو الاستقصاء في الاخذ فلذلك
بمعنى فقلنا بجواز الامرين عملا بالحديثين وكون القص
والاحفاء بمعنى واحد مخالف لقول ارباب اللغة وهذا يقول
العبد الضعيف عصمه الله تعالى الافضل والاحسن عندي القص
تحاميا عن شبهة الاختلاف وتبعيدا عن مماثلة المثلة
والحشيشي وترجيحا لقائل والله تعالى اعلم بالصواب ثم
المستحب ان يبدأ الايمن وهو مخير بين القص بنفسه وبين
ان يولي ذلك غيره لحصول المقصود من غير هتك مروة
ولا حرمة بخلاف الابط والعانة كذا ذكره السروجي رح
والثانية اعفاء اللحية قال التوربشتي رح قص اللحية
كان من صنع الاعاجم وهو اليوم شعار كثير من اهل الشرك
وعبدة الاوثان كالافرنج والهنود ومن لا خلاق لهم
في الدين من الفرقة الموسومة بالقلندرية في زماننا

في زماننا بذا طهر الله عنهم حوزة الدين وبيضة الاسلام ونقل عن
المحيط لا يحلق شعر حلقه وعن ابي يوسف رحه لا بأس بذلك وقال
صاحب المختار التقصير في اللحية سنة وهو ان يقبض الرجل لحيته
فما زاد على قبضته قطعه لان اللحية زينة وكثرتها من كمال الزينة وطولها
الفاحش خلاف الزينة وقال في البزازية ينبغي للرجل ان يأخذ
من لحيته اذا طال ومن اطراف لحيته ايضا وقال في شرعة الاسلام
ان النبي عم كان يقص من اللحية من عرضها وطولها وقال في الاحياء
قال النخعي عجبت لرجل عاقل طويل اللحية كيف لا يأخذ من لحيته فيجعلها
بين لحيتين فان التوسط في كل شيء حسن ولذلك قيل كلما طالت
اللحية تشمر العقل اي خف وقد فعل ذلك ابن عمر رحه وجماعة من
التابعين رحمهم الله واستحسنه الشعبي وابن سيرين وكرهه الحسن
وقتادة وقالا تركها عافية احب لقوله عم اعفوا اللحى والامر في
هذا قريب اذا لم ينته الى تقصيص اللحية وتدويرها من الجوانب فان الطول
المفرط قد يشوه الخلقة ويطلق السنة المغتابين بالنسبة
اليه فلا بأس بالاحتراز عنه على هذه النية انتهى وقال النووي رحه
واما الاخذ من طولها وعرضها فحسن ويكره الشهرة في تعظيمها
كما يكره في قصها وجزها قال وقد اختلف السلف رحهم هل
لذلك حد فمنهم من لم يحدد شيئا في ذلك الا انه لا يتركها حد الشهرة
ويأخذ منها وكره مالك طولها جدا ومنهم من حدد بما زاد على القبضة
فيزال ومنهم من كره الاخذ منها الا في حج او عمرة والمختار ترك اللحية
على حالها وان لا يتعرض لها بتقصير شيء اصلا والاول اصح قالوا

الاولى

في اللحية عشر خصال مكروهة بعضها اشد قبحا من بعض الاولى خضابها
بالسواد لا لغرض الجهاد قال في المحيط عامة المشايخ على انه مكروه و
بعضهم جوزوه روي عن ابي يوسف وقال في الاحياء نهى عليه السلام
عن الخضاب بالسواد وقال هو خضاب اهل النار وفي لفظ آخر الخضاب
بالسواد خضاب الكفار وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي عم
يكون في آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد كحواصل الحمام لا يريحون
رائحة الجنة ويقال اول من خضب بالسواد فرعون والثانية خضابها
بالصفرة والحمرة تشبها بالصالحين لا لاتباع السنة قال في المحيط
اما بالحمرة فهو سنة الرجال وسيماء المسلمين وان اختلف الرواية
ان النبي عليه السلام هل فعل ذلك في عمره والاصح انه لم يفعل ولا التلبيس
الشيب على الكفار في الغزو واما لاجل التزيين للنساء والجواري
فقد منع عنه ذلك بعض العلماء والاصح انه لا بأس به وهو مروي عن ابي
يوسف فقد قال كما يعجبني ان تتزين لي امرأتي يعجبها ان اتزين
لها كذا في المبسوط والثالثة تبييضها بالكبريت او غيره استعجالا
للشيخوخة لاجل الرياسة والتعظيم وايهام لقاء المشايخ

والرابعة

والرابعة نتفها اول طلوعها ايثارا للمرودة وحسن الصورة وكذا
نتفها ونتف بعضها بحكم العبث والهوس ونتف الفنيكين
وهما جنبتا العنفقة بدعة رد عمر بن عبد العزيز شهادة رجل
كان ينتف فنيكيه ورد عمر بن الخطاب وابن ابي ليلى شهادة
من كان ينتف لحيته وكذا حلقها الا اذا نبت للمرأة لحية فيستحب
لها حلقها وكذا نتف الشيب وقد نهى النبي عليه السلام عن نتف الشيب
وقال هو نور المؤمن وهو في معنى الخضاب بالسواد والخامسة
تصغيرها طاقة فوق طاقة تصنعا لتستحسنه النساء وغيرهن والسادسة
الزيادة فيها من الصدغين والنقص منها باخذ بعض العذار في حلق
الراس والسابعة تسريحها تصنعا لاجل الناس والثامنة
تركها شعثة اظهارا للزهادة وقلة المبالاة بنفسه والتاسعة
النظر الى سوادها وبياضها اعجابا وخيلاء وغرة بالشباب وفخرا
بالشيب وتطاولا على الشباب والعاشرة عقدها وضفرها كذا
ذكره الغزنوي والغزالي رحمهما الله والثالثة السواك روى ابو نعيم
عن جابر رضي الله عنه عن النبي عليه السلام ركعتان بالسواك افضل
من سبعين ركعة بغير سواك وروى البزار عن علي رض عن النبي عم
ان العبد اذا تسوك ثم قام يصلي قام الملك خلفه فيستمع لقراءته
فيدنو منه او كلمة نحوها حتى يضع فاه على فيه فما يخرج من فيه
شيء من القرآن الا صار في جوف الملك فطهروا افواهكم للقرآن
وروى ابن ماجه عن ابي امامة عن النبي عم تسوكوا فان السواك
مطهرة للفم ومرضاة للرب ما جاءني جبريل الا اوصاني بالسواك
حتى لقد خشيت ان يفرض علي وعلى امتي ولولا اني اخاف ان اشق
على امتي لفرضته عليهم واني لاستاك حتى خشيت ان احفي مقادم
فمي وروى مسلم عن شريح قال قلت لعائشة رض باي شيء كان يبدأ
النبي عم اذا دخل بيته قالت بالسواك وروى الطبراني عن زيد رض
قال ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من بيته لشيء من الصلوات
حتى يستاك وعن ابي هريرة رض عن النبي صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق

والثانية
والثالثة
والخامسة
والسادسة
والسابعة
والثامنة
والتاسعة
والعاشرة
السواك

على امتي لامرتهم بالسواك مع كل صلوة وفي رواية البخاري عند كل
صلوة في رواية مسلم مع الوضوء عند كل صلوة في رواية النسائي
وابن ماجة وابن حبان مع كل وضوء في رواية احمد وابن خزيمة
والطبراني في الاوسط لكنه عن علي رضي الله عنه عند كل صلوة كما يتوضا و
في رواية احمد عن زينب لفرضت عليهم بالسواك عند كل صلوة
كما فرضت عليهم الوضوء في رواية البزار والطبراني في الكبير وابو يعلى
عن عباس بن مطلب وروى الشيخان رضي الله عنهما عن حذيفة
رضي الله عنه قال كان النبي عليه السلم اذا قام للتهجد من الليل يشوص
فاه بالسواك وروى ابو داود عن عائشة رضي الله عنها
قالت كان النبي عليه السلم لا يرقد من ليل ولا نهار فيستيقظ الا
يتسوك قبل ان يتوضا وكان يستاك فيعطي السواك لاغسله
فابدابه فاستاك ثم غسله وادفعه اليه قال في العناية ينبغي
ان يكون من الاشجار المرة لانه يطيب النكهة ويشد الاسنان
ويقوي المعدة ويكون في غلظ الخنصر وطول الشبر ويستاك عرضا
لا طولا وعند المضمضة لان النبي عم كان يواظب عليه
وعند فقده يعالج بالاصبع وقال ابن همام رحمه الله ويستحب في
خمسة مواضع اصفرار السن وتغير الرائحة والقيام من النوم و
والقيام الى الصلوة وعند الوضوء والاستواء بعد عزها وفيما ذكرنا
اولا يدخل البيت ويستحب فيه ثلث مياه وان يكون السواك
لينا غلظ الاصبع طول شبر من الاشجار المرة ويستاك عرضا لا طولا
وعند فقده يعالج بالاصبع قال في المحيط قال علي رضي الله عنه التشويص بالمسبحة

بالمسبحة والابهام سواك وقال في الكافي وعند وجود السواك لا يقوم
الاصبع مقامه وقال في مجمع الفتاوى يستاك عرضا على الاسنان
والحنك واللسان انتهى وصرح بعضهم بكراهة الاستياك في المسجد
كذا في الشرح وذكر انه انما كره لان السواك عند القيام الى الصلوة
ربما جرح الفم واخرج الدم فلا يجوز الصلوة به ولانه لم يروانه استاك
عند قيامه الى الصلوة فيحمل قوله عليه السلم لامرتهم بالسواك عند
كل صلوة على كل وضوء ورواية احمد والطبراني لامرتهم بالسواك
عند كل وضوء انتهى وكنت قديما احتج الى هذا القول ثم لما رايت
اطلاق الاحاديث وقول ابن همام والاعتماد عليه اكثر من الاعتماد
على صاحب الشرح وان لا منافاة بين الاستياك عند الصلوة والا
عند الوضوء حتى يحمل احدهما على الاخر واما احتمال اخراج الدم فيندفع
بالرفق والاقتصار على ظاهر الاسنان رجعت وذهبت الى
سنية الاستياك في المسجد عند الصلوة ايضا وبالجملة السنة
في الاستياك ان لم يكن على وضوء ان يكون على الاسنان داخلها
وخارجها وعلى الحنك واطراف اللسان اذا اقتصر على احدهما خرج
عن عهدة سنة واحدة وان كان على وضوء فان يكون على غاية رفق
واقتصار على ما لا يحتمل الادماء وفي الاحياء يبدا بالسواك بعد
الاستنجاء ويستاك عرضا وطولا وان اقتصر فعرضا ثم عند الفراغ
من السواك يجلس للوضوء وهذا الترتيب احسن عندي لانه قال في
الحديث الاخر الا يتسوك قبل ان يتوضا ولان استعمال السواك
كثيرا ما يدمي ولم يذكر في الاحاديث المذكورة الا السواك عند الوضوء

قال في العناية

ويستحب في خمسة مواضع

يستاك

وبالجملة

لا عند المضمضة ولكن ينبغي ان يستعمله عند المضمضة على خارج الاسنان
فقط برفق وقبل الوضوء يستعمل على وجه المبالغة اعني على الثلثة
المذكورة ليخرج عن شبهة الاختلاف مع الاحتراز عن الادماء في محل
الوضوء وقال النووي رحمه الله ثم ان السواك مستحب في جميع
الاوقات ولكن في خمسة اوقات اشد استحبابا عند الصلوة
وعند الوضوء وعند قراءة القرآن وعند الاستيقاظ وعند تغير
الفم لترك الاكل والشرب او اكل ما له رائحة كريهة او طول السكوت
او كثرة الكلام ويستحب ان يستاك بعود من اراك وبأي شيء
استاك مما يزيل التغير حصل السواك كالخرقة الخشنة والسعد
والاشنان ويستحب ان يستاك عرضا ولا يستاك طولا
لئلا يدمي لحم اسنانه فان خالف واستاك طولا حصل السواك
مع الكراهة ويستحب ان يمر السواك ايضا على اطراف اسنانه
وكراسي اضراسه وسقف حلقه امرارا لطيفا ويستحب ان يبدأ
في سواكه بالجانب الايمن من فمه ولا بأس باستعمال سواك غيره باذنه
ويستحب ان يعود الصبي السواك ليعتاده انتهى كلام النووي
رحمه الله فظهر من كلام النووي رحمه الله ان المراد بالعرض عرض الاسنان
لا عرض السواك وان النهي عن التسوك طولا لاحتمال التدمية واذا
اتقى واحتاط يجوز به ايضا ولا تخالفها في الاحياء وظهر من هذا
الحديث الاخير ان غسل السواك بعد الاستياك سنة والرابعة
المضمضة والخامسة الاستنشاق قال في الخلاصة هما سنتان
في الوضوء فرضتان في الجنابة وحد المضمضة استيعاب الماء جميع

المضمضة والاستنشاق

جميع الفم والمبالغة فيه ان يصل الى رأس حلقه وحد الاستنشاق ان يصل
الماء الى المارن والمبالغة فيه ان يجاوز المارن وقال في الكافي
المبالغة في المضمضة بالغرغرة وفي الاستنشاق بالاستنثار
وقال في الوجيز وهما باليمين سنة والامتخاط باليسار ادب والمبالغة
فيهما سنة الا في حال الصوم وان كان بين اسنانه طعام ان كان
قليلا يكون عفوا وان كان كثيرا يتبين للناظر او كان في طرف سنه
ثقب وفيه شيء اختلفوا في وجوب ايصال الماء الى باطنه والاحوط
الوجوب الجنب اذا شرب الماء قبل ان يتمضمض هل ينوب
عن المضمضة قالوا ان كان فقيها لا ينوب لانه شرب على وجه
السنة وهي ان يمص الماء مصا فلا يصل الماء الى كل الفم وان كان جاهلا
ينوب لانه يعب الماء عبا فيصل الى كل الفم كذا في فتاوى قاضيخان
وفي واقعات الناطفي لا يخرج عن الجنابة في الوجهين جميعا ما لم يمج
وهذا احوط كذا في الخلاصة ثم السنة عندنا ان يتمضمض ثلثا
بمياه جديدة ويستنشق كذلك ويقدم المضمضة على الاستنشاق
حتى لو استنشق اولا ثم تمضمض يكون تاركا للسنة كذا في الخلاصة
ويستحب المضمضة من اكل الدسم لما روي عن ابن عباس رضي الله عنه
ان النبي عليه السلام لما شرب لبنا فتمضمض قال ان له دسما
رواه الشيخان فدل هذا الحديث الشريف انه يستحب المضمضة
كلما بقي في الفم شيء لئلا يتشوش والسادسة قص الاظفار
ويستحب ان يبدأ باليدين قبل الرجلين فيبدأ بمسبحة يده اليمنى
ثم الوسطى ثم البنصر ثم الخنصر ثم الابهام ثم يعود الى اليسرى

الجنب

ثم السنة

قص الاظفار

فيبدأ بخنصرها ثم بنصرها ثم يعود الى الرجل اليمنى فيبتدئ بخنصرها ويختم
بخنصر اليسرى كذا قال النووي والغزالي رحمهما الله وقال في الاحياء وتوفير
الاظفار ووارث رب عند رب البيه في دار الحرب لكونه اصيب في وجه
العدو والاظافير سلاح عند عدم السلاح واذا قص اظافره
او حلق شعره ينبغي ان يدفنه قال الله تعالى الم نجعل الارض كفاتا
احياء وامواتا وان القاه فلا بأس به ويكره القاؤه في الكنيف
والمغتسل قالوا لانه يورث المرض وقال في شرعة الاسلام وفي
الحديث من قلم اظافره يوم الجمعة لم يشعث انامله ويدفن قلامة
اظفاره وشعره لئلا يلعب به السحرة ويقعد الشيطان
على ما طال منها ولا تقلمها بالسن فانه يورث البرص بل بالمواضي
وفي الحديث من اراد ان يأمن شكاية العين والبرص والجنون
فليقلم يوم الخميس بعد العصر انتهى وفي الخلاصة والقاضيخان رجل
وقت لقلم اظفاره او حلق رأسه يوم الجمعة قالوا ان كان
يرى جواز ذلك في غير يوم الجمعة واخره الى يوم الجمعة تأخيرا فاحشا
كان مكروها لان من كان ظفره طويلا كان رزقه ضيقا وان لم يجاوز
الحد واخره تبركا بالاخبار فهو مستحب لما روت عائشة رضي الله عنها
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من قلم اظافيره يوم الجمعة
اعاذه الله تعالى من البلايا الى الجمعة الاخرى وزيادة ثلثة ايام واذا
قلم اظافره او جز شعره ينبغي ان يدفن ذلك الظفر والشعر المجزوز
فان رمى به فلا بأس به فان القاه في الكنيف او في المغتسل يكره
ذلك لانه يورث داء انتهى و الخامس غسل البراجم وقد عرفت انها اماكن

غسل البراجم

اما مفاصل الاصابع مطلقا او الوسطى منها قال العلماء ويلحق بالبراجم
ما يجتمع من الوسخ في معاطف الاذن وقعر الصماخ فيزيله بالمسح لانه
ربما اضرت كثرته بالسمع وكذلك ما يجتمع في داخل الانف وكذلك جميع الوسخ
المجتمع على اي موضع كان من البدن بالعرق والغبار ونحوهما كذا قال النو
وي رحمه الله و الثامنة نتف الابط قال النووي رحمه الله الافضل فيه
النتف لمن قوي عليه ويحصل ايضا بالحلق وبالنورة وحكي عن الشافعي
رحمه الله انه قال علمت ان السنة النتف ولكن لا اقوى على الوجع ويستحب
ان يبدأ بالابط اليمنى و التاسعة حلق العانة قال في الاحياء ويتبرك
في حلق العانة من تحت السرة قال النووي يستحب حلق جميع ما على
القبل والدبر وحولهما والافضل فيه الحلق ويجوز بالقص والنتف
والنورة روى مسلم رحمه الله عن انس بن مالك رضي الله عنه قال وقت
لنا في قص الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط وحلق العانة
ان لا نترك اكثر من اربعين ليلة قال النووي رحمه الله المختار في وقت
حلقه انه يضبط بالحاجة وطوله فاذا طال حلق وكذلك الضبط
في قص الشارب ونتف الابط وتقليم الاظفار واما حديث انس
المذكور فمعناه لا نترك تركا يتجاوز به اربعين لا انهم وقت
لهم الترك اربعين ولهذا قال في القنية الافضل ان يقلم اظفاره ويقص
شاربه ويحلق عانته وينظف بدنه بالاغتسال في كل اسبوع
مرة فان لم يفعل ففي كل خمسة عشر ولا عذر في تركه وراء الاربعين
فالاسبوع هو الافضل والخمسة عشر الاوسط والاربعين الا
ولا عذر فيما وراء الاربعين ويستحق الوعيد وقال في القنية ايضا

نتف الابط

حلق العانة

بعد

يستحب حلق الرأس في كل جمعة ولا ينتف الانف لان ذلك يورث الآكلة وفي
الفردوس عن عبد الله بن بسر عن النبي عم قال لا تنتفوا الشعر الذي
يكون في الانف فانه يورث الآكلة ولكن قصوه قصا وفي حلق شعر
الصدر والظهر ترك الادب ويجوز حلق الراس وترك الفودين
ان ارسلهما وان شدهما على الراس فلا انتهى وقال في جمع الفتاوى
يكره للانسان ان يستعمل النورة وهو جنب روى خالد رضي الله عنه ان
النبي عليه السلم قال من تنور قبل ان يغتسل جاءته كل شعرة فتقول
يا رب سله لم ضيعني ولم يغسلني والعشرة الاستنجاء روى
مسلم رحمه الله عن ابي هريرة عن النبي عم قال اتقوا اللاعنين قالوا
وما اللاعنان يا رسول الله قال الذي يتخلى في طريق الناس او في ظلهم وروى
عن ابي قتادة عن ابيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يمسكن احدكم ذكره
بيمينه وهو يبول ولا يتمسح من الخلاء بيمينه ولا يتنفس في الاناء
وعن ابي ايوب رضي الله عنه عن النبي عم قال اذا اتيتم الغائط فلا
تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط ولكن شرقوا
وغربوا وروى البخاري رحمه الله عن انس رضي الله عنه يقول كان النبي عم اذا
دخل الخلاء قال اللهم اني اعوذ بك من الخبث والخبائث وروى
احمد وابن ماجة والحاكم عن ابي هريرة رض عن النبي عم اكثر عذاب القبر
من البول وروى احمد وابو داود والنسائي عن قتادة رضي الله عنه
عن عبد الله بن سرجس رضي الله عنه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يبال في الجحر قالوا لقتادة ما يكره من البول في الجحر قال يقال انها
مساكن الجن وروى احمد والنسائي وابن ماجة والترمذي رحمه الله عن عبد الله

تمت

استنجاء

ابن مغفل رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى ان يبول الرجل في
مستحمه وقال ان عامة الوسواس منه وروى الطبراني في الاوسط والحاكم
عن عبد الله بن يزيد عن النبي عم لا ينقع بول في طست في البيت فان الملائكة
لا تدخل بيتا فيه بول منتقع ولا تبولن في مغتسلك وروى مسلم والنسائي
وابن ماجة عن جابر رضي الله عنه انه عم نهى عن ان يبال في الماء الراكد وروى
الطبراني في الاوسط عن جابر رضي الله عنه نهى رسول الله عليه السلم ان يبال
في الماء الجاري وروى الطبراني عن ابي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من لم يستقبل القبلة ولم يستدبرها في الغائط كتب له
حسنة ومحي عنه سيئة قال في الاختيار اعلم ان الاستنجاء على خمسة
اوجه واجبان احدهما غسل نجاسة المخرج في الغسل عن الجنابة والحيض
والنفاس كيلا تشيع في بدنه والثاني اذا تجاوزت مخرجها يجب
عند محمد رحمه الله قل او كثر وهو الاحوط لانه يزيد على قدر الدرهم
وعندهما يجب اذا جاوزت قدر الدرهم لان ما على المخرج سقط
اعتباره لجواز الاستنجاء بالحجر فيبقى المعتبر ما وراءه والثالث سنة
وهو اذا لم تتجاوز النجاسة مخرجها فغسلها سنة والرابع مستحب
وهو اذا بال ولم يتغوط يغسل قبله والخامس بدعة وهو الاستنجاء
من الريح اذا لم يظهر الحدث من السبيلين قال يجوز بالحجر وما يقوم
مقامه يمسحه حتى ينقيه لان المقصود الانقاء فباي شيء حصل جاز
والغسل بالماء افضل لانه ابلغ في الانقاء والنظافة قالوا واذا تعدت
النجاسة المخرج لم يجز الا الغسل وقد بيناه وقال ولا يستنجي بيمينه
ولا بعظم ولا بروث لنهيه عليه السلم عن ذلك ولا بطعام لما فيه من

تمت

اعلم ان الاستنجاء على خمسة اوجه

والغسل بالماء افضل

اضاعة المال دفن عنه فان استنجى بهذه الاشياء جاز ويكره لان المنع
لمعنى في غيره فلا يمنع حصول الطهارة كالاستنجاء بثوب الغير وما يه قال
ويكره استقبال القبلة واستدبارها في الخلاء في البيوت والصحاري لقوله عم
لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا او غربوا وعن ابي حنيفة
رحمه الله في الاستدبار لا باس به لان فرجه غير مقابل للقبلة وما ينحط ينحط الا رجل
ولا يستعمل في الاستنجاء اكثر من ثلثة اصابع ويستنجي ببطونها لا برؤوسها
وكذلك المرأة وقيل تستنجي برؤوس اصابعها انتهى في الخلاصة الاستنجاء
بالاحجار سنة مؤكدة والاستنجاء بثلثة احجار او بثلثة امدار او
ما يقوم مقامها سنة حتى لو تركها يجوز صلوته ولو استنجى بحجر واحد
وحصل الانقاء يكون مقيما للسنة عندنا ولو استنجى بثلثة احجار ولم يحصل
التنقية لا يجوز عندنا حتى يحصل التنقية واذا خرج الغائط والدم من
ذلك الموضع لا يكفيه الحجر هذا اذا كانت النجاسة التي على موضع الاستنجاء
قدر الدرهم او اقل فان كانت اكثر هل يكفيه الحجر عن ابي حنيفة انه يكفيه
وعند محمد رحمه الله انه لا يكفيه وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان ولو استنجى
بحجر استنجى منه لا يجوز مرة اخرى الا اذا كان للحجر احرف فاستنجى بحرف
لم يستنج به في المرة الاولى ثم كيف يستنجي قال يقبل بالاولى ويدبر
بالثانية والثالثة وليس فيه شرط بل يفعل على وجه يحصل له التنقية
ويستنجي بيساره بالماء ويطهر ثم الواجب الماء بعد الاستنجاء بالحجر ادب
من شاء فعلها ومن قال هذا في الزمن الاول اما في زماننا فسنة
وكيفيته ان يجلس كاشف العورة ويدلك موضع الاستنجاء بكل الاصابع
حتى يطهر ما تداخل فيه من النجاسات فيفعله حتى يتم التنظيف ويحصل

ولا يشترط عدد صب الماء فمنهم من شرط الثلث ومنهم من شرط
السبع ومنهم من شرط العشر ومنهم من اوجب في الاحليل ثلثا وفي المقعد
خمسا والصحيح انه يفوض الى رأيه فيغسل حتى يقع في قلبه انه قد طهر ويصب
الماء قليلا قليلا ثم يزيد حتى يكون اطهر ويغسل يديه قبل الاستنجاء وبعده
هو المختار وان كان لابس الخفين فذهب ماء الاستنجاء تحت رجليه
ان لم يدخل ماء الاستنجاء في خفيه يحكم بطهارة الخفين بطهارة موضع الاستنجاء
وان دخل لا يطهر باطنه بطهارة موضع الاستنجاء وكذا لو استنجى على
لوح بالماء اللوح طاهر ولو اصاب الماء كمه او ذيله ان اصاب
الماء الاول والثاني او الثالث يتنجس بنجاسة غليظة وان اصابه
الماء الرابع يتنجس بنجاسة الماء المستعمل وجمع النجاسة على الاحليل وفي
موضع آخر ان زاد على قدر الدرهم يمنع وكذا ما على الدبر وآخر وفي فتاوى
النسفي ينبغي ان يستنجي بعد ما خطا خطوات وانما يستنجي بالماء
اذا وجد مكانا يستتر فيه اما لو كان على شط نهر ليس فيه ساتر
لو استنجى بالماء قالوا يصير فاسقا ولو استنجى في الشتاء بماء سخن كان
كمن استنجى في الصيف بماء بارد ولكن ثوابه دون من استنجى بالماء البارد
ولا يتنفس في الاستنجاء اذا كان صائما واذا غسل دبره وهو صائم ينبغي
ان لا يقوم من مقامه حتى ينشف ذلك الموضع بخرقة كيلا يصل
الماء الى باطنه فيفسد صومه ولا باس للصائم ان يستنجي بالماء وفي
فوائد الامام ابي حفص الكبير لو شلت يداه ولا يقدر
ان يستنجي بها ان لم يجد من يصب الماء لا يستنجي وان قدر على الماء
الجاري يستنجي بنفسه وكذا المريض اذا لم يكن له امرأة وكان له ابن او اخ

او المريضة اذا لم يكن لها زوج ولها بنت او اخت سقط الاستنجاء وفي فتوى
الابن او الاخ ويوضيها البنت او الاخت المتوضئ اذا استنجى على وجه
السنة يجب عليه الوضوء وفي التجنيس لا يستقبل القبلة في الاستنجاء لانه
حال كشف العورة وفي الظهيرية يكره للمرأة ان تمسك ولدها نحو القبلة
وهو يبول اذا كان ذاكرا للقبلة ولو اذا غفل فلا باس به وقال في شرعة
الاسلام والتسمية عند وضع الثياب سترا دون اعين الجن ولا يرفع
ثوبه حتى يدنو من الارض ويستتر عند التخلي ما استطاع ولا يبول عريانا
ويرتاد لبوله مكانا نشفا ولا يستقبل ببوله ولا غائطه شمسا
ولا قمرا وينكس رأسه عند ذلك حياء مما ابتلي به ويدفن ما خرج منه
من اذى وينزع عنه ما كان عليه اسم الله مكتوبا ويضرب برجله اليمنى ليتنفر
عنه الهوام ويميل على شقه الايسر ولا ينظر الى ما خرج منه ولا ينظر الى
فرجه ولا يتمخط ولا يبزق عليهما ولا يطيل الجلوس فانه يورث الباسورة
ولا يتكلم عليه فانه يوجب المقت ولا يبول قائما انتهى ويستحب الايتار
ولا يجب عندنا لما روى ابو داود وابن حبان عن ابي هريرة رضي الله عنه
عن النبي عليه السلام من اكتحل فليوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج
ومن استجمر فليوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ومن اتى الغائط
فليستتر فان لم يجد الا ان يجمع كثيبا من رمل فليستدبره فان الشيطان
يلعب بمقاعد بني آدم من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ثم قالوا
في كيفية مسح الذكر يأخذ ذكره بالشمال فيمره على جدار او حجر او مدر
مستاجرا او موضع نابت من الارض وان تعذر يأخذ الحجر بيمينه
والقضيب بيساره ويمسح الحجر بالقضيب وذكر البزازي ويتنحنح ثلاثا في

في ثلاثة مواضع او في ثلاثة احجار او مدرا وينقص وبالجملة يمسح الى ان لا يرى
الرطوبة في محل المسح والايتار مستحب وقالوا انه المستحب بعد الاستنجاء بالحجر ان
ينتقل من ذلك الموضع الى آخر ويستنجي بالماء وظني ان هذا في الصحراء لئلا يتلوث
المكان الكثير بالعذرة واما في الخلاء فلا حاجة اليه لعدم العلة المذكورة فاذا
فرغ من قضاء الحاجة والاستنجاء ينبغي ان يدلك يده بحائط او ارض ازالة
للرائحة ان بقيت ويقول بعد الفراغ وستره العورة الحمد لله الذي اذهب
عني الاذى وابقى علي ما ينفعني اللهم طهر قلبي من النفاق وحصن
فرجي من الفواحش **مسئلة** قال النووي رحمه الله عليه يجوز الجماع
مستقبل القبلة في الصحراء والبنيان هذا مذهبنا ومذهب ابي حنيفة
واحمد وداود واختلف فيه اصحاب مالك رحمهم الله فجوزه ابن القاسم وكرهه
ابن حبيب والصواب الجواز فان التحريم انما يثبت بالشرع ولم يرد فيه
نهي و الهداية ختان في الاختيار هو سنة للرجال مكرمة للنساء
فلو اجتمع اهل مصر على ترك الختان قاتلهم الامام لانه من شعائر الاسلام
واختلفوا في وقته قيل حتى يبلغ وقيل اذا بلغ تسع سنين وقيل عشرا
وقيل حتى كان يطيق الم الختان ختن والا فلا ولو ولد وهو يشبه المختون
لا يقطع منه شيء حتى يكون ما يواري الحشفة وقال في الخلاصة صبي ولم يقطع
الجلد كله ان قطع اكثر من النصف يكون ختانا الشيخ الضعيف اذا
اسلم ولم يطق الختان ان قال اهل البصر لا يطيق تركه لان ترك الواجب
جائز فترك السنة اولى ولم يقدر ابو حنيفة رحمه الله بعذر وقت الختان قال شمس
الائمة الحلواني وقت الختان من حين يحتمل الصبي ذلك الى ان يبلغ وقال في جمع
الفتاوى ختن الصبي لسبع سنين وان كان اصغر من ذلك او اكبر قليلا فلا باس به

وبالجملة

مسئلة

الختان

الحديث الخامس

الرواية

والثامنة عشر رش الماء على الفرج وداخلة الازار لمن يعتريه الوسوسة دفعا لها **الحديث الخامس** الاذنان من الراس **الرواية** اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجه عن ابي امامة الباهلي رضي الله عنه قال توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فغسل وجهه ثلثا ويديه ثلثا ومسح براسه وقال الاذنان من الراس واخرجه ابن ماجه رضي الله عنه عن عبد الله بن زيد ايضا والدارقطني رحمه الله عن ابن عباس رضي الله عنه واخرج ابن خزيمة وابن حبان والحاكم رحمهم الله عن ابن عباس رضي قال الا اخبركم بوضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره وفيه ثم غرف غرفة فمسح الاذنين مع الراس وروي ايضا عن ابي موسى الاشعري وابي هريرة وانس وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم بطرق كثيرة قد عده صاحب المفاتيح شرح المصابيح من الاحاديث المشهورة فمع كونه مشهورا فلا وجه لتضعيف بعضهم كابن الصلاح رحمه الله **اللغة** الاذن بضم وبضمتين عضو معروف وهي مؤنثة ومن للتبعيض والراس اسم من الحلقوم الى الهامة لكن المتبادر الشايع في الشرع والاستعمال منبت الشعر اللام لتعريف الجنس **الاعراب** الاذنان مبتدأ ومن الراس خبره **البلاغة** ليس هذا الحديث الشريف على ظاهره من بيان الخلقة والحقيقة لان النبي عم لم يبعث لذلك ولانه شيء معلوم لكل احد فلا يفيد لافادته خبرا ولا لازمها فيلغو فكيف يصدر عن افصح الانام عليه افضل الصلوة والسلام بل المراد بيان الحكم الشرعي المبعوث لاجله كل نبي فالشارع قد جعل العضوين المختلفين حقيقة عضوا واحدا كما في الغسل فان جميع الاعضاء فيه كعضو واحد حتى يجوز نقل البلة فيه من عضو الى آخر ولا يصير الماء مستعملا حتى ينفصل عن جميع الاعضاء وقد يجعل عضوا واحدا عضوين كالراس في الوضوء فان الوجه فيه بعض منه منبت الشعر يمسح ولا يجوز

ولا يجوز فيه نقل البلة من احدهما الى الآخر كما في ساير اعضاء الوضوء ولا يجوز ان يكون المراد بيان مجرد كونه ممسوحا بناء على ان الراس منطلق على ثلثة منبت الشعر والاذن والوجه والاول ممسوح والثالث مغسول والثاني متوسط بينهما فتردد بين ان يكون مغسولة او ممسوحة فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم انها من الراس حكما اي من منبت الشعر فكونها ممسوحة لاتحاد الاشتراك في نوع لا يصح جزم بعض عن بعض كالرجل واليد والوجه فانه لا يصح ان يقال الرجل من اليد او الوجه كما لا يخفى وكذا لا يقال زيد من عمرو فتعين ان يكون المراد الاذنان بعض من الراس المأمور مسحه اي يمسح عليهما بالمسح وان علم وجه فهي كبعض اجزاء منبت الشعر **وتوجيهه** ان الله تعالى لما امر ولا بغسل بعض اجزاء الراس وهو الوجه ثم امر بمسح الراس علمنا ان المراد بالراس ليس المعنى الاول وتيقنا كون منبت الشعر مرادا للاجماع والتبادر وكون تحت الحنك الاسفل غير مراد بلا نزاع وترددنا في الاذنين انهما داخلان في خطاب واحد امسحوا برؤسكم ام لا لانهما في خطاب فاغسلوا وجوهكم لعدم تناول الوجه اياهما اصلا فذكر عم قوله الاذنان من الراس لبيان دخولهما في خطاب المسح **الشرح** الاذنان بعض من الراس في حكم المسح في الوضوء اي يمسح عليهما بماء واحد **التفريع** دل هذا الحديث الشريف ان مسح الاذنين وان يكون بماء الراس لا بماء جديد سنة وهذا مذهب الحنفية وقال الشافعية السنة ان يمسحها بماء جديد لما روي انه عم اخذ لاذنيه ماء جديدا واجاب ابن همام بانه يجب حمله على انه لفناء البلة قبل الاستيعاب توفيقا بينه وبين ما ذكرنا واذا انعدمت البلة لم يكن بد من الاخذ كما لو انعدمت في بعض عضو واحد ولو ترجحنا كان ما رويناه اكثر واشهر انتهى اما دلالة ما ذكرنا على سنية مسح الاذنين فلان الاستيعاب سنة عندنا لكن

السؤال

وهو مجمل مبين بالربع

ووجهه

ووارد عنده فلو لم يمسح مع كونهما من محل المسح لم يحصل الاستيعاب ولما داوم
على كعبه مسحهما بماء الراس فقد ذكرنا في قسم البلاغة **السؤال** فان
قلت اذا دخل الآذنان في خطاب وامسحوا برؤسكم يلزم ان يفرض مسحهما
كمنبت الشعر ولم يذهب اليه احد قلت لما دخل الباء التي تدل على الوسائل
غير المقصودة دل على ان المراد بعض الراس وهو مجمل مبين بالربع بحديث
المغيرة رضي الله عنه انه عليه السلام مسح على ناصيته وفي رواية القدوري
رحمه الله وفي ظاهر الرواية بثلث اصابع اليد ووجهه ان تقدير الاية وامسحوا
اليد برؤسكم فلما عكس باء جعل الآلة محلا والمحل آلة علمنا ان ههنا نكتة
وهي عدم لزوم الاستيعاب في كل منهما لان احدهما آلة حقيقة والثاني بدخول
حرف الآلة غير مقصودة في الحكم فاعتبرنا جعل الشرع محلا وهو اليد تبعا لجانب
الشرع على الحقيقة فاكتفينا من اليد بالاصابع لكونها اصلا في اليد عملا وشرعا
وللابهام كمال دية اليد بقطعها والثلث اكثرها وللاكثر حكم الكل فظهر
من جملة هذا ان المفروض مقدار غير معين الموضع بل يجوز في اي موضع كان
من الراس فخصوصيته كل جزء من الراس لا يفرض مسحها بعينه فدخول الاذنين
في الخطاب كدخول القفاء فكما لا يفرض مسح القفاء بعينه لا يفرض مسحهما فصار اجزاء
الراس كخصال الكفارة فان قلت فعلى هذا ينبغي ان يجزي مسحهما عن مسح الراس
كالقفاء قلت كون الاذن من الراس ثبت بخبر الواحد فلا يقع عما ثبت
بالكتاب كما ان التوجه الى الحطيم لا يجزي لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد
والتوجه الى البيت بالكتاب فلا يجزي عنه ما ثبت بخبر الواحد لئلا يلزم نسخ
الكتاب به وكارض وقعت فيها نجاسة فجفت وذهب اثرها لا يجوز
التيمم منها وان طهرت وجاز عليها الصلوة لقوله عليه السلام زكوة الارض

109

وكيفيته

الارض يبسها لان شرطية الطهارة ثبت بالكتاب قطعا فلا ينوب عنها ما ثبت
بخبر الواحد فان قلت ما ظهر من تقريرك للسيما من قولك تردد ان الاية مجملة
وهذا الحديث بيان لها وبيان اجمال الكتاب بخبر الواحد يجوز ويسند الحكم الى الكتاب
لا الى الخبر فيفرق هذا من الصورتين المذكورتين فيلزم ان يجزي مسحهما عن
مسح الراس وليس كذلك قلت نعم ان الاية مجملة لكن في حق المقدار لا في حق
المحل اذ المحل هو الراس المتبادر المعلوم الى منبت الشعر ولا ابهام فيه وترددنا
لم ينشأ من الاية بل من فعله عليه السلام اذ روي بطرق كثيرة انه عليه السلام
مسح باذنيه فاحتمل ان يكون مسحهما سنة مستقلة كالسواك والتثليث
وان يكون داخلا في الاستيعاب بان يكونا من محل المسح كالناصية والقذال
بل الاحتمال الاول راجح لكمال الطيفي قد كره عليه السلام دفعا لاحتمال الراجح فيكون
هذا الحديث مثبتا للزيادة في محل المسح والزيادة على النص لنسخ لا يجوز بخبر
الواحد فكان كالصورتين المذكورتين **فان قلت** فعلى هذا يلزم ان
يجوز نقل البلل من الراس الى الاذن بان لا يصير مستعملا كما جاز في اجزاء
الوجه واليد والرجل لكنه لا يجوز قال في الخلاصة والاستيعاب جميع الراس
بالمسح سنة وكيفيته ان يبل كفيه واصابع يديه ويضع بطون ثلثة
اصابع من كل كف على مقدم الراس ويعزل السبابتين والابهامين ويجافي
الكفين ويجرهما الى مؤخر الراس ثم يمسح الفودين بالكفين ويمسح
ظاهر الاذنين بباطن الابهامين وباطن الاذنين بباطن السبابتين
حتى يصير ماسحا ببلة لم يصر مستعملا **قلت** فرق بين الراس وسائر
اعضاء الوضوء فان الاستيعاب ليس بفرض في الراس وفرض في غيره فالراس
كاعضاء متعددة في حق اقامة الفرض عند الحنفية حتى قالوا لا يجوز المسح

باصبع او اصبعين فان ابتل ربع الراس لان البلل الباقي في الاصابع
صار بعد الوضع مستعملا فلا يوجد مسح المقدار المفروض بماء طهور وبهذا
يتم الجواب واما في حق اقامة السنة فيعمل ما ذكر في الخلاصة وما يوافقها من كا لغرض

صورة الاستيعاب

وقال قاضيخان صورة الاستيعاب ان يضع اصابع يديه على مقدم
راسه وكفيه على فوديه ويمدهما الى قفاه فيجوز واشار بعضهم الى طريق

واشار بعضهم

اخر احترازا عن استعمال الماء المستعمل الا ان ذلك لا يمكن الا بكلفة ومشقة.
فيجوز الاول ولا يصير الماء مستعملا ضرورة اقامة السنة وقال ابن

وقال ابن الهمام

الهمام رح المسنون في كيفية المسح ان يضع كفيه واصابعه على مقدم
راسه اخذا الى القفاء على وجه يستوعبه ثم يمسح اذنيه على ما ذكر
واما مجافاة السبابتين مطلقا ليمسح بهما الاذنين والكفين في الا دبار
ليرجع بهما على الفودين فلا اصل له في السنة لان الاستعمال لا يثبت قبل
الانفصال والاذنان من الراس حتى جاز ان يدنيهما ولان واحدا ممن حكى
وضوء رسول الله عم لم يكن عنه ذلك ويقول عبد الضعيف عصمه الله
لكن الحق ما قال ابن الامام من عدم صيرورة الماء مستعملا لاجل اقامة
السنة الا يرى ان الماء لم يصر مستعملا بمد الاصابع الى القفا بلا شبهة
فكيف يصير مستعملا بمد الاصابع الكفين واي فرق بينهما لكن الاولى
عندي في كيفية الاستيعاب ما ذكر في الخلاصة لا للاحتراز عن كون الماء
مستعملا ولا لكونه مرويا عن النبي عليه السلام بل للاحتراز والخوف
عن فناء البلة قبل حصول الاستيعاب والاحتياج الى اخذ ماء جديد لاتمامه

الحديث السادس

في البداءة طهارة والفضول طهارة **الحديث السادس** اذا
توضأت فخلل اصابع يديك ورجليك **الرواية** اخرجه الترمذي وابن

الرواية

ماجه

الإعراب

وابن ماجه عن ابن عباس رضه قال حسن غريب الاعراب
اذا منصوب المحل بالشرط على ما ذهب اليه المحققون ولم
يجعلوا اذا مضافا الى الشرط يؤيده ان فاء السببية لا يعمل
ما بعدها فيما قبلها سوى فاء اما لا بالجواب على ما ذهب
اليه الاكثرون ولا محل لشرطها وجزاءها من الاعراب

الشرح

واصابع مفعول خلل مضاف الى تثنية يد الشرح
اذا توضأت فاوصل الماء الى ما بين اصابع يديك ورجليك

التفريع

بالتخليل بالاصابع التفريع دل ظاهر هذا الحديث الشريف
وما في السنن الاربعة من حديث لقيط ابن صبرة قلت
يا رسول الله اخبرني عن الوضوء قال اسبغ الوضوء
وخلل بين الاصابع وبالغ في الاستنشاق الا ان يكون
صائما صححه الترمذي وما في الدارقطني خللوا اصابعكم
لا يخللها الله تعالى بالنار يوم القيمة وما رواه الطبراني
مرفوعا وموقوفا على ابن مسعود رضه عنه وهو الاشبه
خللوا فانه نظافة يدعو الى الايمان والايمان مع صاحبه
في الجنة وما رواه عنه ايضا مرفوعا باسناد جيد لتنهكن
الاصابع بالطهور او لتنهكها النار وفي رواية له
موقوفا خللوا الاصابع الخمس لا يحشوها الله تعالى نارا
وما رواه ايضا عن واثلة رضه وان كان ضعيفا من لم

يخلل اصابعه بالماء خللها الله تعالى بالنار يوم القيمة على
وجوب تخليل الاصابع في الوضوء مطلقا فيكون موافقا
لما ذهب اليه مالك من وجوب الدلك بناء على دخوله
في حقيقة الغسل المامور به وقد رجح قول بعض
المحققين من الحفاظ بوجهين الاول ان اسالة الماء
من غير دلك لا يطلق عليه اسم الغسل في اللغة لا يقال غسل
المطر الارض الا اذا نظفت الارض وهو انما يكون بدلك
وزيادة والثاني ان المعنى المعقول من شرعية الغسل
تحسين هيئة الاعضاء الظاهرة للقيام بين يدي
الرب تعالى تخفيفا والا العاس الكل والناس بين حضري
وقد يروى حشن الاطراف لا يزيل ما تحكم في خشونتها الا الدلك
فالاسالة لا يحصل مقصد شرعيتها ويقول العبد الضعيف
عصمه الله تعالى على الوجه الاول بعد تسليم عدم قول العرب
غسل المطر الارض الا عند التنظيف لا نسلم ان غسل ما فيها
حقيقة بل مجاز بمعنى نظف بقرينة حالية كيف ولا معنى
لقولنا اسال ماء السحاب الماء على الارض بدلك فلا بد
من ارتكاب التجوز فالاقرب في المجاز ما قلنا بعلاقة
ان الاسالة من اسباب التنظيف فعبر عنه به ولو سلم
فيلزم دخول التنظيف ايضا في حقيقة الغسل ولم يقل

الاول

والثاني

به احد مع انه ينافيه قولهم غسله فلم ينظف ولم يزل وسخه
على الثاني لا نسلم ان المقصود من شرعية الغسل التحسين
المذكور وكيف ولو كان كذلك لفرض التعدد في الغسل
اذ المرة الواحدة يزيد التلوث في الغالب ولم يجز الصلوة
مع الاوساخ الظاهرة في اعضاء الظاهرة ولم يلزم
الوضوء المحدث اعضاء وضوئه منظفة من الاوساخ
والنجاسة الحقيقية ولم يقل بواحد منها احد فالامر
بالغسل تعبدي محض لا يعقل معناه فالحق ما قاله
ائمتنا رحمه ولكن الاحاديث المذكورة مصروفة
عن ظواهرها لان حديث الاعرابي والاخبار التي
حكى فيها وضوء رسول الله صلعم لم يذكر فيها التخليل
يحملها على وجوب التخليل اذا لم يصل الماء بين الاصابع
بدونه واما مع الوصول فسنة وقال بعض الحفاظ
وعندي انه مستحب بعد ثبوت المواظبة مع كونه
اكمالا في المحل ويمكن دفعه بان يكون اكمالا لا اتماما في
الاغلب للفرض في محله دليل المواظبة وهو يكفي في ثبوت
السنة ولا يلزم صريح نقل المواظبة الفائدة نذكر
فيه ثلث فوائد الاولى في فضيلة التخليل وكيفيته
روى الطبراني والامام احمد عن ابي ايوب الانصاري

الفائدة
ثلاث فوائد
الاولى

وعطاء رضه قالا قال رسول الله صلعم حبذا المتخللون
من امتى فى الوضوء والطعام وروى الطبرانى عن
انس رضه ايضا وفى رواية للطبرانى عن ابى
ايوب الانصارى رضى قال خرج علينا رسول الله صلعم
فقال حبذا المتخللون من امتى قالوا وما المتخللون يا
رسول الله قال المتخللون فى الوضوء والمتخللون
من الطعام اما تخليل الوضوء فالمضمضة والاستنشاق
وبين الاصابع واما تخليل الطعام فمن الطعام انه
ليس شيء اشد على الملكين من ان يريا بين اسنان
صاحبهما طعاما وهو قائم يصلى وروى ابو داود
والترمذى عن وابن شداد قال رايت رسول الله
صلعم اذا توضأ يدلك اصابع رجليه بخنصره قالوا
يخلل بخنصر اليد اليسرى يبدء برجله اليمنى من الخنصر
الى الابهام ثم برجله اليسرى من الابهام الى الخنصر ويدخل
من الاسفل الثانية فى تخليل اللحية اختلفوا فيه قال ابو يوسف
سنة لما روى ابو داود عن انس رضه كان عم اذا توضأ
اخذ كفا من ماء فادخله تحت حنكه فخلل به لحيته وقال
بهذا امرنى ربى وما رواه الترمذى وابن ماجه عن عثمان
رضه انه عم كان يخلل لحيته ويستحب عندهما لانه لم يثبت

منه

منه عم المواظبة بل مجرد الفعل الا فى شذوذ من الطرق
فكان مستحبا لا سنة ورجح بعضهم قول ابى يوسف
بان قوله عم بهذا امرنى ربى مغن من نقل صريح
المواظبة لان امره تعالى حامل عليها ويمكن دفعه بان
امره تعالى له عم ان كان للوجوب الوجوب عم لم يدل
مواظبته عم على السنة كما قال نفسه عليه فى التهجد وان
كان للندب فلا يدل على المواظبة الثالثة فى تخليل الاسنان
بالخلال بعد الاكل قال الفقيه ابو الليث فى البستان كان
ابن عمر رضه يامر بالخلال ويقول اذا ترك الخلال وهنت
الاضراس وعن عمر بن الخطاب لا تغسلوا بالماء المشمس
فانه يورث البرص ولا تخللوا بالقصب فانه يورث الاكلة
وقال الاوزاعى لا تخللوا بالآس فان ذلك يورث عرق
النساء ويكره الخلال بالترهات وبالآس وبخشب الرمان
ويستحب ان يكون الخلال من الخلال الاسود والاصفر
واذا تخلل فاخرج من بين اسنانه ان ابتلعه جاز وان
القاه جاز وقد جاء الاثر بالاباحة فى الوجهين جميعا وهو
ما روى ابو هريرة ان النبى عم قال من اكل الطعام
فما تخلل بين اسنانه فليلفظ وما لاك بالسانه فليبتلع
فمن لفظ فقد احسن ومن لاك فلا حرج ويستحب

الثانية

اذا اراد الاكل اللحم ان يأكل قبله لقمتين اوثلث من الخبز
حتى يسد الخلل انتهى وفى شرعة الاسلام ويخلل اسنانه
فانه يصح الناب ويجلب الرزق ولا يتخلل بالاس والرمان
والقصب ولا بالقت والطرفاء والمكنسة ولا بالريحان
ولا بالبردى

الحديث السابع

الحديث السابع من غسل يوم الجمعة واغتسل
وبكر وابتكر ومشى ولم يركب ودنا من الامام واستمع
ولم يلغ كان له بكل خطوة عمل سنة اجر صيامها وقيامها

الرواية

الرواية اخرجه الامام احمد وابو داود والترمذى
وقد حسنه والنسائى وابن ماجه وابن خزيمة وابن
حبان فى صحيحيهما والحاكم وقد صححه عن اوس بن اوس
والطبرانى فى الاوسط عن ابن عباس رضه قال التو
التوربشتى اختلف اهل الرواية فى قوله غسل فمنهم من يرويه
بالتشديد وهم الاكثرون عددا ومنهم من يرويه

اللغة

بالتخفيف وهم الاعلام من ائمة الحديث اللغة من شرطية
فى المغرب مختصرا غسل الشىء ازالة الوسخ ونحوه عنه
باجراء الماء عليه والغسل بالضم اسم من الاغتسال وهو
تمام غسل الجسد واسم الماء الذى يغتسل به فى الحديث
من غسل يوم الجمعة واغتسل اى غسل اعضاءه متوضئا
والتشديد للمبالغة فيه على الاسباغ والتثليث ثم اغتسل

الجمعة

113

الجمعة وعن القتبى ان اكثرهم يذهبون الى ان معنى غسل
جامع امرأته مخافة ان يرى فى طريقه ما يشغل قال
الازهرى فكان الصواب فى هذا المعنى التخفيف كما رواه
بعضهم من قولهم غسل امرأته وغسلها بالغين اذا
جامعها ومن فسر التغسيل بحمل المرأة على الغسل بان
وطئها حتى اجنبت فقد ابرد وابعد مع ترك المنصوص
عليه انتهى وفى القاموس التغسيل المبالغة فى غسل
الاعضاء وقال الاثرم صاحب احمد غسل بالتشديد
بمعنى اغتسال فيراد به التأكيد الا يرى الى قوله ومشى
ولم يركب ومعناهما واحد وقال مكحول وابو عبيد
معنى المشدد غسل خاصة لان العرب لهم لمم وشعور
وفى غسلها كلفة وافرد غسل الرأس كذلك وقال
عبد الله ابن الاسود وهلال بن يسار وهما من التابعين
معناه يطأ صاحبته لما فيه من غض البصر وصيانة
النفس عن الخواطر التى تحجز بينه وبين التوجه الى الله تعالى
بالكلية واذا خفف فمعناه اما التأكيد واما غسل
الرأس والاقرب ما ذكر فى المغرب فمعنى غسل مخففا
توضأ ومشددا اكمل وضوءه بالتثليث وحقيقتها
غسل اعضاء الوضوء وبالغ فى غسلها ويوم الجمعة

يجوز تسكين ميمه وضمه وبكر وابتكر قيل بمعنى واحد للتاكيد
يؤيده والرواية الثانية وغدا وابتكر وقال ابن الانبارى
بكر تصدق قبل خروجه يتاول فى ذلك ما روى فى الحديث
باكروا بالصدقة فان البلاء لا يتخطاها وقيل بكر ادرك
باكورة الخطبة وهى اولها وابتكر اى قدم اول الوقت
كذا وجد فى كتب اصحاب الغريب وتابعهم عليه الخطابى
وغيره وفى المغرب عكس ذلك حيث قال بكر بالتشديد
والتخفيف اى الصلوة فى اول وقتها ومنه بكروا بصلوة
المغرب اى صلوها عند سقوط القرص وابتكر ادرك
اول الخطبة من الابتكار وهو اكل باكورة الفاكهة
كذا فى الصحاح والقاموس واختار التوربشتى هذا
الاخير لمطابقة اصول اللغة والعمل الخارجى فان الانسان
انما يغدو الى المسجد اولا ثم يسمع الخطبة ثانيا ودنا
من الدنو وهو القرب ويقال استمع له واليه اى اصغى
قصد السماع واللغو الباطل من الكلام والمراد به ههنا
مطلق الكلام ولو امرا بمعروف او نهيا عن منكر
تشبيها لقوله عم اذا قلت لصاحبك يوم الجمعة انصت
والامام يخطب فقد لغوت رواه الشيخان وفى بعض
الروايات ومن لغا فليس له فى جمعته تلك شيء

ولذا

ولذا ظهر ان لم يلغ فى هذا الحديث مقيد بوقت الاستماع
وفى بعض الروايات ولم يلغ عند الموعظة الخطوة
بالضم ما بين القدمين وبالفتح المرة الواحدة من
الإعراب
خطوات والاجر الثواب الاعراب من مبتدأ ويوم الجمعة
فيه داخل ومعطوفاته فى المعنى وفى اللفظ على غسل
فقط فيقدر لكل معطوف على حدة وكان تامة فاعله
عمل سنة والباء بكل خطوة للمقابلة والجملة خبر من
واجر صيامها بدل اشتمال من عمل سنة ولما كان القيام
والصيام بمعنى العمل اكتفى به فى الربط واستغنى عن
الضمير والاضافات الثلث على التوسع مثل ما سارق
الشرح
الليلة الشرح من جمع يوم الجمعة تسع خصال ابلغ
الوضوء والاغتسال واتيان الصلوة اول الوقت و
وادرك اول الخطبة والمشى وترك الركوب والدنو
من الخطيب والاستماع موعظة وترك الكلام عنده يعطى
التفريع
له فى مقابلة كل خطوة اجر صيام سنة وقيامها التفريع
ينبغى ان لا يوسع خطاه ويمشى من كان بعيدا ليكثر
الفائدة ثلاث فوائد الاولى
الخطى فيزيد اجره الفائدة نذكر ثلث فوائد الاولى فى سنن
الغسل والغسل المسنون وفضيلة غسل الجمعة اما
سنن الغسل فان يبدء بغسل يديه ثلثا ثم فرجه حتى

حتى ينقيه ثم يزيل النجاسة ان كانت على بدنه ثم
يتوضأ وضوء الصلوة الا رجليه ثم يفيض الماء على رأسه
وسائر جسده ثلثا ثم يتنحى فيغسل قدميه ان كان
منتقع الماء المستعمل والا فلا يؤخر غسل القدمين ولم
يذكروا النية والبسملة والسواك والتخليل فكانهم
اكتفوا بقولهم ثم يتوضأ وضوء الصلوة فالدليل
على سنية هذه الاشياء ما روي في الصحيحين وغيرهما
قالت عايشة رضه كان رسول الله صلعم اذا اغتسل
من الجنابة بدء فغسل يديه ثم يتوضأ كما يتوضأ
للصلوة ثم يدخل اصابعه في الماء فيخلل بها اصول
شعره ثم يصب على رأسه ثلث غرفات بيديه ثم
يفيض الماء على جسده كله وفي رواية يبدء فيغسل
يديه قبل ادخالهما الاناء ثم يفرغ بيمينه على شماله
فيغسل فرجه ثم يتوضأ وعن ابن عباس قال
قالت ميمونة رضه وضعت للنبي عم غسلا فسترته
بثوب وصب على يديه فغسلهما ثم ادخل يمينه
في الاناء فافرغ بها على فرجه ثم غسل بشماله ثم ضرب
بشماله الارض فدلكها دلكا شديدا ثم غسلها و
تمضمض واستنشق وغسل وجهه وذراعيه ثم افرغ

على رأسه

على رأسه ثلث حفنات ملء كفيه ثم غسل سائر جسده
ثم تنحى فغسل قدميه فناولته ثوبا فلم يأخذه فانطلق
وهو ينفض يديه واما الغسل المسنون فاربعة غسل
الجمعة والعيدين والاحرام وعرفة وقيل هذه الاربعة
مستحبة واما فضيلة غسل الجمعة فما روى سلمان رضه عن
النبي عم لا يغتسل رجل يوم الجمعة ويتطهر ما استطاع من
الطهور ويدهن من دهنه ويمس من طيب بيته ثم يخرج
فلا يفرق بين اثنين ثم يصلي ما كتب له ثم ينصت
اذا تكلم الامام الا غفر له ما بينه وبين الجمعة الاخرى
وفي رواية وفضل ثلثة ايام رواه البخاري واحمد
وعن ابي الدرداء مرفوعا من اغتسل يوم الجمعة ثم
لبس من احسن ثيابه ومس طيبا ان كان عنده ثم مشى
الى الجمعة وعليه السكينة ولم يتخط احدا ولم يؤذه ثم ركع
ما قضي له ثم انتظر حتى ينصرف الامام غفر له ما بين الجمعتين
رواه احمد والطبراني وعن ابي بكر الصديق وعمران بن
حصين رضه مرفوعا من اغتسل يوم الجمعة كفرت عنه
ذنوبه وخطاياه فاذا اخذ في المشي كتب له بكل خطوة
عشرون حسنة فاذا انصرف من الصلوة اجير بعمل
مائتي سنة رواه الطبراني وروى عن ابي بكر الصديق

رضه وحده ايضا وقال فيه كان له بكل خطوة يخطوها
عشرين سنة وعن عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعا
من غسل واغتسل ودنا وابتكر واقترب واستمع كان له
بكل خطوة يخطوها قيام سنة وصيام نهار رواه احمد ورجاله
رجال صحيح وعن ابي امامة رضه مرفوعا ان الغسل يوم
الجمعة ليسل الخطايا من اصول الشعر استلالا رواه الطبراني
ورواته ثقات وعن ابن عباس رضه مرفوعا ان هذا
يوم عيد جعله الله تعالى للمسلمين فمن جاء الجمعة فليغتسل
وان كان له طيب فليمس منه وعليكم بالسواك رواه ابن
ماجه باسناد حسن

الفائدة الثانية

الفائدة الثانية في فضيلة التبكير
عن ابي هريرة رضه مرفوعا من اغتسل يوم الجمعة غسل
الجنابة ثم راح في الساعة الاولى فكانما قرب بدنة ومن
راح في الساعة الثانية فكانما قرب دجاجة ومن راح
في الساعة الخامسة فكانما قرب بيضة فاذا خرج الامام
حضرت الملائكة يستمعون الذكر رواه ابن مالك والشيخان
وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وفي رواية
للشيخين وابن ماجه اذا كان يوم الجمعة وقفت الملائكة
على باب المسجد يكتبون الاول فالاول ومثل المهجر كمثل
الذي يهدي بدنة ثم كالذي يهدي بقرة ثم كبشا ثم

دجاجة

116

دجاجة ثم بيضة فاذا خرج الامام طووا صحفهم يستمعون
الذكر وعن ابي عبيدة رضه قال قال عبد الله بن مسعود
رضه سارعوا الى ما يكون سببا يدخل الجنة من الاعمال
الصالحات منها المداومة على صلوة الجمعة الى الجنة فان
الله تعالى يبرز الى اهل الجنة في كل جمعة في كثيب كافور
فيكونون في القرب على قدر مسارعتهم فيحدث الله تعالى
لهم من الكرامة شيا لم يكونوا راوه قبل ذلك ثم يرجعون
الى اهليهم فيحدثونهم بما احدث الله لهم قال ثم دخل عبد الله
المسجد فاذا هو برجلين يوم الجمعة قد سبقاه فقال عبد الله
رجلان وانا الثالث ان شاء الله تعالى ان يبارك في الثالث
رواه الطبراني وعن علقمة قال خرجت مع عبد الله ابن مسعود
رضه يوم الجمعة فوجد ثلثة قد سبقه فقال رابع اربعة
من الله بعيد اني سمعت رسول الله صلعم ان الناس
يجلسون يوم القيمة من الله تعالى على قدر رواحهم الى الجمعات
الاول ثم الثاني ثم الثالث ثم الرابع اربعة بعيد رواه
ابن ماجه وابن ابي عاصم واسناده حسن اعلم ان الرواح
في اللغة نقيض الصباح وهو اسم للوقت من زوال الشمس
الى الليل وقد يكون مصدرا لقولك راح يروح رواحا
وهو نقيض غدا يغدو غدوا نقيض غدا يغدو غدوا

والساعة جزء من الزمان مطلقا واما كونها جزء من
اربعة وعشرين جزء من مجموع الليل والنهار فعلى
اصطلاح اهل النجوم والتهجير السير في المهاجرة وهي
من نصف النها الى العصر هذا هو المشهور وقال الا
زهري الرواح الذهاب سواء كان اول النهار او اخره
او في الليل وقيل ايضا التهجير قد يجيء بمعنى التكبير ومنه
الحديث لو يعلمون ما في التهجير لاستبقوا اليه اي
التكبير اي كل صلوة فاذا عرفت هذا فمذهب مالك
كثير من اصحابه والقاضي حسين وامام الحرمين من
اصحاب الشافعي ان الافضل هو الذهاب بعد الزوال
وان المراد بالساعات لحظات لطيفة بعد الزوال ومذهب
الشافعي وجماهير اصحابه وابن حبيب المالكي وجماهير العلماء استحباب التكبير اول النهار ثم اختلفوا
في اول الساعات فبعضهم من طلوع الفجر واختارها
حجة الاسلام الغزالي والنووي وبعضهم من طلوع
الشمس واتفقوا ان اخرها زوال الشمس فعندهم
اذا جاء بعد الزوال فلا شيء له من ذكر في الحديث وانت
خبير ان هذا حمل الحديث على خلاف المشهورة وتضييق
للرحمة الواسعة وحمل صاحب القاموس راح على كونه

من راح

الثالثة

من راح للمعروف براح راحة اخذته له خفة بره قوله
ءم في الحديث الاجر على قدر رواحهم الى الجمعة فان الرواح
مصدر يروح لا يراح فان مصدره راحة الفائدة الثالثة
في الترهيب عن تخطي الرقاب والكلام عند الخطبة والترغيب
في الدنو من الامام والانصات له عن عبد الله بن بسر رضه
قال جاء رجل يتخطى رقاب الناس يوم الجمعة والنبي ءم
يخطب فقال النبي ءم اجلس فقد اذيت وانيت رواه
احمد عن معاذ بن انس رضه مرفوعا من تخطى رقاب
الناس يوم الجمعة اتخذ جسرا الى جهنم رواه ابن ماجه والترمذي
وعن انس بن مالك قال بينما رسول الله صلعم يخطب
اذا جاء رجل يتخطى رقاب الناس حتى جلس قريبا من النبي
ءم فلما قضى عليه صلواته قال ما منعك يا فلان ان تجمع
معنا قال يا رسول الله قد حرصت ان اضع نفسي بالمكان
الذي ترى قال قد رايتك تتخطى رقاب الناس وتؤذيهم
من اذى مسلما فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى
رواه الطبراني قال في فتاوى قاضيخان اذا حضر الرجل يوم
الجمعة والمسجد ملآن يتخطى يؤذي الناس لا يتخطى وان
كان لا يؤذي احدا بان لا يطأ ثوبا ولا جسدا لا بأس
بان يتخطى ويدنو من الامام وذكر الفقيه ابو جعفر

عن اصحابنا انه لا باس بالتخطي ما لم يوخذ الامام في الخطبة
ويكره اذا اخذ لانه للمسلم ان يتقدم ويدنو من المحراب
اذا لم يكن الامام في الخطبة ليتسع المكان على من يجيء بعده
وينال فضل التقرب من الامام فاذا لم يفعل الاول فقد
ضيع ذلك المكان من غير عذر وكان الذي جاء بعده ان
ياخذ ذلك المكان اما من جاء والامام يخطب فعليه ان
يستقر في موضعه من المسجد لان مشيه وتقدمه عمل
في حال الخطبة انتهى حاصله انه لا يتخطى حال الخطبة مطلقا
وفي غيرها ان علم ان في الصفوف السابقة موضعا خاليا
جاز التخطي وان اذى لسقوط حرمتهم بترك التقدم اليه
وان لم يعلم ان اذى بالتخطي وان لم يوذ فلا باس به وعن
ابي هريرة مرفوعا اذا قلت لصاحبك يوم انصت والامام
يخطب فقد لغوت رواه البخاري ومسلم وابو داود والترمذي
والنسائي وابن ماجه وابن خزيمة قال النووي في الحديث
النهي عن جميع انواع الكلام حال الخطبة ونبه بهذا
ما سواه لانه اذا قال انصت وهو في الاصل امر بمعروف
وسماه لغوا فغيره من الكلام اولى وقال الكرماني لان
الخطبة اقيمت مقام الركعتين فكما لا يجوز التكلم في المنوب
لا يجوز في النايب وقال ابن وهب من لغا كانت صلوته

ظهرا

118

ظهرا او حرم فضل الجمعة انتهى وعن ابن عباس مرفوعا
من تكلم يوم الجمعة والامام يخطب فهو كمثل الحمار يحمل
اسفارا والذي يقول له انصت ليس له جمعة رواه احمد
والبزار والطبراني وعن ابي بن كعب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قرء يوم الجمعة تبارك وهو قايم يذكر بايام الله تعالى
وابو ذر يغمز ابي بن كعب فقال متى انزلت هذه السورة
اني لم اسمعها الى الان فاشار اليه ان اسكت فلما انصرفوا
قال سئلتك متى انزلت هذه السورة فلم تخبرني فقال
ابي ليس لك من صلوتك اليوم الا ما لغوت فذهب الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبره بالذي قال ابي فقال صلى الله عليه وسلم صدق
ابي رواه ابن ماجه باسناد حسن وروي عن جابر رضه قال قال
سعد بن ابي وقاص رضه لرجل لا جمعة له فقال صلى الله عليه وسلم يا سعد
قال لانه كان يتكلم وانت تخطب فقال النبي صلى الله عليه وسلم صدق
سعد رواه ابو يعلى والبزار قال القاضي العياض اختلفوا
رحمهم في الكلام هل هو حرام او مكروه قال مالك وابو حنيفة
والشافعي يجب الانصات للخطبة سمعها ام لا وقال
احمد لا يلزمه اذا لم يسمعها واختلف الفقهاء في ان الدنو
من الامام افضل ام التباعد عنه لئلا يسمع ما يقوله الخطيب
في الخطبة من مدح الظلمة وغير ذلك والمختار الاول

لان السنة لا يترك بما يقارنه من البدعة والمعصية
كمن شيع جنازة معها نائحة واجمعوا على ان من لم يسمع
الخطبة لا يتكلم بكلام الناس واختلفوا في قراءة
القران والتسبيح والذكر والفقه قال بعضهم هي
افضل من الانصات وقال بعضهم الانصات افضل
وهو الاحوط والاوفق لاطلاق الحديث واما من
سمع الخطبة فقال بعضهم لا باس بالكلام اذا اخذ
في مدح الظلمة والصحيح وجوب السكوت من اول
الخطبة الى اخرها ولا يرد السلام ولا يشمت العاطس
وعن ابي يوسف يصلي في نفسه عند قول الخطبة يا
ايها الذين امنوا صلوا عليه وقال قاضيخان ومشايخنا
قالوا لا يصلي على النبي عم بل يستمع ويسكت لان الاستماع
فرض والصلوة على النبي عم سنة يمكن بعد هذه الحالة
ولا يصلي في حال الخطبة ولو كانت سنة الجمعة وتحية المسجد
ولو كان في الصلوة فشرع الخطيب على الراس الركعتين
فان كان سنة الجمعة يقضي بعدها واختلفوا فيما اذا صعد
المنبر ولم يشرع بعد في الخطبة قال ابو حنيفة لا يتكلم
في هذه الحالة قال لا يجوز الكلام الى ان يشرع في الخطبة
واما الصلوة فيكره بالاتفاق ثم اختلف المشايخ في

هذا الكلام

هذا الكلام المختلف فيه قال بعضهم كلام الناس وقال
في العتابية وهو الاصح وقال بعضهم مثل التسبيح وقراءة
القران واري انه الحق لان كلام الناس يكره في المسجد مطلقا
لورود الوعيد فيه في الحديث وهو الاختلاف جار فيما
اذا فرغ من الخطبة ولم يشرع في الصلوة بعد وكذا بين
الخطبتين وعند محمد لا يجوز الكلام بين الخطبتين فالحقه
بالسكتة كذا في التجنيس تنبيه اختلاف المشايخ في تعيين
الكلام انما هو في الكلام المختلف فيه بينهما وبين ابي ح
اعني قبل الشروع وبعد الفراغ لا في حال الخطبة فان الكلام
فيها يحرم بالاتفاق بينهم في ظاهر الرواية ولو صلوة
او تسبيحا او قراءة او امرا بالمعروف او نهيا عن المنكر
او سلاما او رد سلام او تشميتا او تحميدا وروي عن
ابي يوسف جواز بعضها سرا فاما الجهر فلا وانما ذكرت هذا
وان كان في غاية الظهور لان بعض المسمين بالعلماء
من الجهلة الاغبياء زعموا ان اختلاف المشايخ في تعيين الكلام
المنهي عنه مطلق ولو في حال الخطبة فجوزوا واما جرى في
عادة زماننا بدعة منكرة عمت في البلاد ومعصية
مستقبحة شاعت بين العباد بل مصيبة دينية عظيمة
وبلية كلية جسيمة ابتلي بها ايها المؤمنون انا لله

وانا اليه راجعون من الترضية والتصلية والتامين
والمدح والثناء على الامراء الجائرين بانواع الحان واصناف
التحريرات حتى لا يكاد السامع يفهم من كثرة النغمات
والتقطيعات اظهار الصناعة النغمية ومرايات للفرقة
القوية والعجب كل العجب من علماء زماننا من القضاة والمفتين
يسمعون هذا المنكر كل اسبوع ولا ينكرون بل يجوزون
ويتكلفون الاستدلال على جوازه بامور باطنة وخيالات
فاسدة يعلم فسادها باول التوجه ولا يحتاج الى التفكر
والتفقه اتباعا للشيطان والظلمة والهوى وايثارا
للدنيا الدنية على العقبى قول بعضهم سبق بعضهم
يقول ان الترضية في زماننا صار اشعار لاهل السنة
فانظر ايها الرجل هل يصير الحرام بهذا حلالا وان هذا
الاستدلال في مقابلة النهي واقل من فعل ابليس عليه
اللعنة حيث قال خلقتني من نار وخلقته من طين
وبعضهم يستدل بقوله عم ما رواه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن فهذا بطلان المراد منه الاجماع
العملي وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عم على حكم
الشرعي لا اتفاق الجهلة والعوام فالمراد من المسلمين
الكاملون في الاسلام كما شبههم من سوغ في فتواه و

سكنات

وسكنات الخطيب بلا لحن ويستمع ولا ينكر ما جرى
بين يديه من الالحان والنغمات ومعلوم ان يتشبه
الخلق بالافعال اقوى منه بالاقوال والمفهوم
من التجنيس الحاق السكنات بحال الخطبة باتفاق
الثلثة ولو سلم فذا عند سكتة الامام من عند نفسه
وقول المؤذن بلا لحن وتغن والعادة في زماننا
ان يسكت الخطيب ان يسكت لاجل المؤذن ليتغنى
بالتغنا فهذا قول الموضوع من المصنوع والهوى
المذموم والرياء المحظور فهذه ولا حول ولا
الا بالله العلي العظيم

تم

مجموع الرسائل في هذه المجموعة ١٦

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

أبعد سليمى مطلب ومرام ... وغير هواها لوعة وغرام
وفوق حماها ملجأ ومثابة ... وغير ذراها موقف ومقام
ومن بعد ما أن تنثني لغير بابها ... عنان المطايا أو يشد حزام
هي الغاية القصوى فإن فات نيلها ... فكل منى الدنيا علي حرام
سلا النفس عنها واطمأنت لنأيها ... سلو فطيم تم منه فطام
وصب سقاه الدهر سلوان دهره ... فأمسى وما في القلب منه هيام
تحلل عن سلاف الغي بعد انهماكه ... عليه فبان الكأس عنه وجام
محوت نقوش الجاه عن لوح خاطري ... فأضحى كأن لم يجر فيه قلام
كربع ديار قد عفاها يد البلى ... فلم يبق فيها أرسم وعلام
نسيت أساطير الغرام كأنها ... حديث ليال قد محاه عيام
أقسمت بلألاء الزمان ودله ... فيا حرة الدنيا عليك سلام
ألم تك أغلاني تيهها ودلالها ... ألم يأن عنها سلوة وسلام
وقد خلق الأيام جلباب حسنها ... فلاحت وديباج البهاء رمام
على حين شيب قد ألم بمفرقي ... وعاد دهام الشعر وهو ثغام
طلائع ضعف قد أغارت على القوى ... وثار لهيب الانزعاج قتام
فلا هي في برج الجمال مقيمة ... ولا أنا في خمر المجون مدام

تقطعت

تقطعت الأسباب بيني وبينها ... فلم يبق فينا نسبة ولمام
وعادت قلوص العزم عنها كليلة ... وقد جب منها غارب وسنام
كأني بي والقلب زمت ركابه ... وقوض أبيات له وخيام
وسيقت إلى دار الخمول حموله ... يحوم إليها والدموع رهام
حنين عجول عن هوى البو فانثنت ... إليه وفيها أنة وبغام
وما مستطار تاه في تيه حيرة ... ولم يستبن خلف له وأمام
غريب عن الأوطان ناء عن الورى ... مباءته عرض الفلا وآكام
وما معه إلا الهموم وصحبه ... وليس سواها مشرب وطعام
بأقطع حالا منه إن ما أتاه ... وقيت عظيما لا يطاق عقام
يسيح بتيهاء التحير مفردا ... ولي مع صحبي عشرة وترام
أعاشرهم والقلب ليس بحاضر ... وهل هو إلا محنة وغرام
فكم عشرة ما أورثت غير عسرة ... ورب كلام في القلوب كلام
لقد تم أزمان المسرة وانقضت ... لكل زمان غاية وتمام
فمن عاش ما مرت وولت ولينها ... قروم وأكرانا المعنى دوام
عصور وأحقاب تمر وتنقضي ... وليس لها في الانقضاء نظام
دهور تقضت بالمسرة سمحة ... وآن توالي بالمساءة عام
فلله در الفهم حيث أمدني ... بطول حياة والهموم سمام
أرى عمر نوح كل آن يمر لي ... وما هاج حال حول ذاك وسام

فما عشتُ لا أنسى حقوقَ صنيعه ... وهيهات أن يُنسى لهنّ ذمامُ

كما اعتاد أبناءُ الزمانِ وأجمعت ... عليه فئامٌ إثرَ ذلك فئامُ

تبدّلتِ الأطوارُ وانحلّ عقدُها ... وزال عن ادوارِ الزمانِ نظامُ

وزاح عن الأيامِ نورٌ ورونقٌ ... وطبّق أكنافَ البلادِ ظلامُ

خبت نارُ أعلامِ المعارفِ والهدى ... وشبّ لنيرانِ الضلالِ ضرامُ

وكان سنى العلمِ صرحاً ممرّداً ... يناغي العقابَ الشمَّ وهو عظامُ

متيناً رفيعاً لا يطارُ غرابُه ... عزيزاً منيعاً لا يكاد يُرامُ

منيباً ويحمي الحريمَ وأهلَه ... أعزّةُ أهلِ العالمين فخامُ

محطُّ رحالٍ للأجلّةِ قبلةٌ ... لكلِّ إمامٍ يقتدي به أنامُ

مطافاً لأربابِ الفضائلِ والعلى ... فمنهم جثيٌّ حولَه وقيامُ

يلوحُ سنا برقِ المعالي عن وجوههم ... كبرقٍ بدا بين السحابِ يُشامُ

له شرفٌ قد جلّ عن أن ينالَه ... غوائلُ أيدي الحادثاتِ قُدامُ

فجرّت عليه الرامساتُ ذيولَها ... فخرّت عروشٌ منه ثمّ دعامُ

محى الذارياتُ الهوجُ آياتِ رسمه ... فلم يبقَ منها آيةٌ ورسامُ

وسيقَ إلى دارِ المهانةِ أهلُه ... مساقَ أسيرٍ لا يزال يُضامُ

كذا حكمُ الأيامِ بين الورى على ... طرائقَ منها جائرٌ وقوامُ

فما كلُّ قيلٍ قيلَ علمٌ وحكمةٌ ... وما كلُّ أفرادِ الحديدِ حسامُ

فللدهرِ تاراتٌ تمرُّ على الورى ... نعيمٌ وبؤسٌ صحّةٌ وسقامُ

ومرتبك في الدنيا

ومرتبكٌ في الدنيا فلا يعتنيهما ... فليس عليها معتبٌ وملامُ

أجِرتك ما الدنيا وماذا متاعُها ... ومن ذا الذي تبغيه وهو حطامُ

وما هي إلا زحمةٌ ومشقّةٌ ... ولم يُرَ فيها راحةٌ وجمامُ

تشكّل فيها كلُّ شيءٍ بشكلِ ما ... يعانده والناسُ عنه نيامُ

فعمّ بسودٍ والنوالُ معرّةٌ ... تنبّهْ فما تيك الحياةُ منامُ

وجانبْ عن اللذاتِ والجزءِ الآتِ ... وأيقنْ بأنّ الدهرَ منه أوامُ

بدا النقصُ في ذي الكمالِ كأنما ... على رأسِ ربّاتِ الحجالِ عمامُ

ولو زاحتْ أستارُ الحقائقِ لانجلتْ ... وراحتْ كنوزُ ابنِ زندٍ كمامُ

وأضحوا حيارى قارعي سنِّ نادمٍ ... على ما مضى والغافلون فرامُ

فما كان فيها غبناً وانقضى ... حلولٌ أراها المنامُ نيامُ

وما هو عند السالكين إلى الهدى ... حقيقٌ بأن تُلوى إليه زمامُ

فدعها وما فيها هنيئاً لأهلها ... ولا تكُ فيها رغبةٌ وسوامُ

يعاف العرانينُ السماكَ على الطوى ... إذا ما تصدّى للطعامِ طعامُ

على أنه لا يُستطاع منالُها ... لما ليس فيها عروةٌ وعصامُ

ولو أنت تسعى إثرَها ألفَ حجّةٍ ... وقد جاوز الطُّبْيين منك حزامُ

رجعتَ وقد ضلّت مساعيك كلُّها ... تغيي خبيرٍ أن الكلامُ

هبْ انّ مقاليدَ الأمورِ ملكتَها ... ودانت لك الدنيا وأنت همامُ

جبيتَ خراجَ الخافقين بسطوةٍ ... وفزتَ بما لم يستطعه إمامُ

ومُتِّعتَ بالرّاتِ دهرًا بغبطةٍ أليسَ بحتمٍ بعدَ ذاكَ حِمامُ
فبينَ البرايا والخلودِ تباينٌ وبينَ المنايا والنفوسِ لِزامُ
قضيّةُ انقادَ الأنامُ لحكمِها وما حادَ عنها سيّدٌ وغلامُ
ضروريّةٌ تقضي العقولُ بصدقِها سَلِ الكونَ هل فيها مِريةٌ وخصامُ
سَلِ الأرضَ عن حالِ الملوكِ التي خلتْ لهم فوقَ فرقِ الفرقدينِ مقامُ
أساطينُ معروفونَ في كلِّ مشهدٍ صناديدُ غُرٌّ حاكمونَ كرامُ
مشاهيرُ في الآفاقِ شرقًا ومغربًا يُشيرُ إليهم حاجبٌ وبنامُ
بأبوابِهم للوافدينَ تزاحُمٌ بأعتابِهم للعاكفينَ زحامُ
لكلٍّ منهم ألوفٌ من خميسٍ عرمرمٍ له شوكةٌ تُنسي النُّهى وعُرامُ
تردُّ عيونَ الناظرينَ كليلةً وإن كانَ فيها حِدّةٌ وزحامُ
فمن منهم على ما هم عليه وهو لهم من العزِّ جندٌ مخضرونَ لُهامُ
فما بالُ ذي الأوتادِ وما خطبُ قومِه وما صنعتْ عادٌ وأينَ إرامُ
وما شأنُ شدّادٍ فهل هو خالدٌ بجنّتِه والعيشُ منه مُدامُ
وطُفْ ببلادٍ خفَّ عنها قطينُها فأوطنَها بومٌ يصيحُ وهامُ
ونادِ قصورًا قد عفتْ عرصاتُها كأنَّ بقايا رسمهنَّ رجامُ
تُجِبْكَ عن أسرارِ الشؤونِ التي جرتْ عليهم جوابًا ليسَ فيه كلامُ
بأنَّ المنايا أقصدتْهم نبالُها وما طاشَ عن مرمىً لهنَّ سهامُ
وسيقوا مساقَ الغابرينَ إلى الرّدى فأقفرَ عنهم منزلٌ ومقامُ

وحلّوا

وحلّوا محلًّا غيرَ ما يعهدونه وليسَ لهم حتّى القيامِ قيامُ
ألمَّ بهم ريبُ المنونِ فغالَهم فهم تحتَ أطباقِ الرغامِ رغامُ
فسبحانَ ربِّ العرشِ ليسَ لملكِه تناهٍ وحدٌّ مبتدًا واختتامُ

وأمسوا أحاديثَ وأضحى ملكُهم هباءً وبادَ التاجُ ثَمَّ وهامُ

الوصف والصفة مصدران كالوعد والعدة والمتكلمون فرّقوا بينهما فقالوا الوصف يقوم بالواصف والصفة تقوم بالموصوف فقول القائل زيد عالم وصف لزيد لا صفة له وعلم العالم صفته لا وصفه كفاية

الجعل له معان كثيرة الأول بمعنى صيّر كقوله تعالى فجعلناها نكالا لما بين يديها أي صيّرناها والثاني بمعنى الإيجاب كقوله تعالى وما جعلنا القبلة أي أوجبنا القبلة والثالث بمعنى القول كقوله تعالى إنا جعلناه قرآنا عربيا أي قلناه وأنزلناه والرابع بمعنى الخلق كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور أي خلق الظلمات والنور شرح الهداية

الألف واللام على أربعة معان أحدها الجنس والثاني الاستغراق وثالثها العهد الذهني ورابعها العهد الخارجي فعلى الأول القضية طبيعية وعلى الثاني القضية موجبة كلية وعلى الثالث القضية مهملة وعلى الرابع القضية شخصية حسن چلبي على المواقف حاشية رمضان

قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم
حكاية المناظرة التي جرت بين السعد والسيد في مجلس الأمير تيمور
الكوركاني للمولى صدر الدين زاده رحمه الله تعالى

قوله تمثيل لتمكنهم عدل عن عبارة الكشاف وهي مثل لتمكنهم
لان غرضه بيان ان هذه الاستعارة تبعية وقد تقرر ان مطلق
الاستعارة متفرع على التشبيه والتمثيل في اللغة التشبيه كما ان المثل
الشبه بخلاف المثل فان معناه القول السائر الممثل مضربه بمورده
وهو ههنا ليس بمراد قطعا فلا بد ان يؤول بالتصوير مثلا كما فعله
قدس سره ثم هذه الاستعارة هل هي تبعية فقط ام تبعية تمثيلية
اختلف فيها وصار معركة للآراء حتى باحث فيه السيد مع السعد التفتازاني
في مجلس الأمير تيمور ونصب مولانا نعمان الخوارزمي يومئذ مميزا وذكر
قدس سره خلاصة هذا البحث بوجه اجمالي في حاشيته الكشاف
ولم يصرح به لكن صرح في بعض تصانيفه وفصل القول فيه فننقله
لكونه افيد فاقول قال السيد بعد ما طول الكلام في تحقيق الاستعارة
التبعية وانها يمتنع اجتماعها مع التمثيلية ثم ان ههنا قصة
غريبة في الاستعارة التمثيلية فلنقصها عليك لحسن القصص ولنزداد
ايمانا بما ذكرنا وينكشف لك بها مآرب اخرى في مواضع شتى
قال صاحب الكشاف ومعنى الاستعلاء في على هدى من ربهم
مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به شبهت
حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه وقال هذا انما هو في حواشيه
عليه ومعنى الاستعلاء مثل اي تمثيل وتصوير لتمكنهم من الهدى
يعني ان هذه الاستعارة تبعية تمثيلا اما التبعية فلجريانها
اولا في متعلق معنى الحرف وتبعيتها في الحرف واما التمثيل
فلكون كل من طرفي التشبيه حالا منتزعا من عدة امور واقول
لا يخفى عليك ان متعلق معنى الحرف ههنا اعني كلمة على هو الاستعلاء
وهو من المعاني المفردة كالضرب والقتل وكذا معنى لفظة على فكون

هل هي تبعية فقط
ام تبعية تمثيلية

قصة غريبة

فكون كلمة على استعارة تبعية يستلزم ان يكون متعلق معناها اعني الاستعلاء
مشبها به ومستعارا منه اصالة وان يكون معناها مشبها به ومستعارا
منه تبعا وكون كل واحد من طرفي التشبيه ههنا مركبا يستلزم ان
لا يكون معناها ولا متعلق معناها مشبها به ولا مستعارا منه لا اصالة
ولا تبعا وتنافي اللازمين ملزوم لتنافي الملزومين فاذا جعلت الاستعارة
في على تبعية لم تكن تمثيلية مركبة الطرفين قطعا ولما اوردت عليه
هذه النكتة هكذا منقحة واضحة المقدمات ومحققة مبنية على القواعد
البيانية والمشهورات ابى عصبية ان يذعن لما استبان من
نحو قحة ما بعدما استيقنتها نفسه فقال في الجواب ان انتزاع
كل من طرفي التشبيه من امور متعددة لا يستلزم تركبا في شيء من
طرفيه بل في ماخذهما وهذا كما ترى ظاهر البطلان من وجوه احدها
ان المشبه به مثلا اذا انتزع من عدة امور لا يصلح ان ينتزع تمامه
من كل واحد من تلك العدة لانه اذا انتزع تمامه من واحد منها فقد حصل
المقصود الذي هو المشبه به فلا معنى لانتزاعه من واحد آخر مرة اخرى
فيجب ان يكون جزء منه ماخوذا من بعض تلك الامور وجزء آخر من
بعض آخر فيلزم تركيبه قطعا الثاني انهم اطبقوا على ان وجه الشبه
في التمثيل لا يكون الا مركبا وليس هناك ما يوجب تركيبه سوى
كونه منتزعا من امور عدة فانهم عرفوا التمثيل بما وجهه منتزع
من متعدد فاذا كان انتزاع وجه الشبه من امور متعددة مستلزما لتركيبه
كان انتزاع كل من طرفي التشبيه منها مستلزما لتركيبهما لان المقتضي
للتركيب هو الانتزاع من امور متعددة وخصوصية كون المنتزع
وجه شبه او مشبها به او مشبها ملغاة في ذلك الاقتضاء جزما
الثالث انه قد حكم بان انتزاع كل من الطرفين من امور عدة يوجب
تركيبها حيث رد على من جوز ان يكون قوله تعالى مثلهم كمثل الذي
استوقد نارا من تشبيه المفرد بالمفرد وهذا كلام جرى على لسانه
واما منعه هذا المعنى في ذلك الجواب فهو في الحقيقة مكابرة وتلبيس
خوفا من شناعة الالتزام ولعلك تشتهي الآن زيادة تحقيق

يذعن

بعض جزء

تركيبه

الاول
الثاني
الثالث

وتوضيحه فنقول ان قوله على هدى يحتمل وجوها ثلاثة الاول ان يشبه
الهدى بالمركوب الموصل الى المقصود فيثبت له بعض لوازمه وهو الاعتلاء
على طريقة الاستعارة بالكناية الثاني ان يشبه تمسك المتقين بالهدى
باعتلاء الراكب في التمكن والاستقرار وح يكون كلمة على استعارة
تبعية الثالث ان يشبه هيئة مركبة من المتقي والهدى وتمسكه به ثابتا
مستقرا عليه بهيئة مركبة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه متمكنا منه
وعلى هذا كان ينبغي ان يذكر جميع الالفاظ الدالة على الهيئة الثانية
ويراد بها الهيئة الاولى فيكون مجموع تلك الالفاظ استعارة تمثيلية
كل واحد من طرفيها منتزع من امور متعددة ولا يكون في شيء من مفردات
تلك الالفاظ تصرف بحسب هذه الاستعارة بل هي على حالها قبل
الاستعارة فلا يكون هناك ح استعارة تبعية في كلمة على كما لا استعارة
تبعية في الفعل في قولك تقدم رجلا وتؤخر اخرى الا انه اقتصر في الذكر
من تلك الالفاظ على كلمة على لان الاعتلاء هو العمدة في تلك الهيئة
اذ بعد ملاحظته يتقرب الذهن الى ملاحظة الهيئة واعتبارها.
فجعلت كلمة على بمعونة قرائن الاحوال قرينة دالة على ان الالفاظ الاخر
الدالة على سائر اجزاء تلك الهيئة مقدرة في الارادة فقد دل بها
على سائر الاجزاء فقصد الاعتلاء بكلمة على ولا مساغ لان
يقال استعيرت كلمة على وحدها من الهيئة الثانية للهيئة الاولى
وذلك لان الهيئة الثانية ليست معنى على ولا متعلق معناها
الذي تسري الاستعارة منه الى معناها والهيئة الاولى ليست
مفهومة منها وحدها فكيف يستعار هي من الثانية للاولى وبعد ما اورد
ههنا سوالا وجوابا ونظائر مما صح جوابه من الامثلة القرآنية قال واذ قد
تحققت ما تلونا عليك عرفت ان تمييز الوجه الثالث اعني ان يكون
الاستعارة تمثيلية عن الوجه الثاني اعني ان تكون الاستعارة
تبعية مبني على تدقيق النظر في احوال المعاني المقصودة بالالفاظ المقدرة
ورعاية ما يقتضيه قواعد علم البيان ومن ثمه زلت فيه اقدام قوم فضلوا
واضلوا ثم انه قدس سره بعد ما طول الكلام في تحقيق الاستعارة في هذه

هذه الآية وفي قوله ختم الله على قلوبهم قال ثم ان الشارح العلامة جرى في
المباحثة من ابطال الاستعارة التمثيلية التبعية في صورة جزئية اعني
كلمة على كما حققناه وتشبث بما لا تشبث به كما مضى فكان ينبغي ان
يقرر وجه ذلك يجري في صورة كلية وقد رده قال لا يقال الاستعارة
التبعية بحرفية لا تكون تمثيلية لانها تستلزم كون كل من الطرفين
مركبا ومتعلق معنى الحرف لا يكون الا مفردا لانا نقول كلا المقدمتين
في حيز المنع فان مبنى التمثيل على تشبيه الحالة بالحالة بل وصف صورة منتزعة
من عدة امور بوصف صورة اخرى وهذا لا يوجب الا اعتبار التعدد
في المأخذ لا فيه نفسه ولا ينافي كونها متعلق معنى الحرف ومن البين
في ذلك تعريف المفتاح للاستعارة فلعل في العلكم تتقولون هذه عبارة
بعضها وفيها وانت بعد خبرتك بتحقيق ما سلف في وجوب
[illegible] افراد متعلقات معاني الحروف ووجوب تركيب ما ينتزع
من امور متعددة تعلم سقوط منعه معا لا مرية فيه ولا خفاء ثم بعد ما
ناقش في خصوصيات عباراته قال واما قوله وفي البيان الخ فقد بينا
انه خيال فاسد لا يلتبس على من له قدم صدق في القواعد البيانية
ثم قال في اخر كلامه واعلم ان الفاضل اليمني توهم اجتماع التبعية
والتمثيلية من عبارة المفتاح لكنه لم يصرح بان طرفي تلك
التمثيلية يكونان منتزعين من امور عدة حتى انكشف الحق في كلامه
والشارح قلده في ذلك وزاد ما ظهر فساده فثبت انت
في رعاية القوانين ولا تكن من المقلدين الذين يحسبون انهم يحسنون صنعا
ومن الغرائب انه قصر همة العلامة التفتازاني في اواخر شرح
المفتاح كما نحن فيه عن الزمان وعن انقراض الاقران وقال
وفي صناعة الذكاء اي كان الحظ اشارة الى ان المناط في
هذا الفن والاخذ في هذا الكتاب ينبغي ان يتصف بسلامة الذوق
واستقامة الطبع وشدة الذكاء وصفاء القريحة والا لم يحظ
منه بطائل بخلاف بعض العلوم الاخر فانه ربما يحصل لبعض الاغرار

المنزل عامي متوهم
اي مستعلي بهم

طرفة منه بكثرة التكرار وإذا تكلم في هذا الفن كان نُزهة للب حزين
وضحكة للناظرين كما جرى في مجلس عام من فحول الأفاضل مناقشة قائمة
في جواز الاستعارة التمثيلية في الحروف على ما نطق به الكشاف والمفتاح
من أن المنتزع من عدة أمور يصح أن يكون واحدا ومتعلقا بمعنى
الحرف وقد حضر بعض العلماء عند أنفسهم الجهلاء في نفس جنسهم ممن
ليس في الذكاء في العير ولا في النفير ولا في قبيل من دبير فحمله التعظيم
على التكلم والترأس على المتفقه فقال بعدما دلك عينيه وحك
أذنيه وحك لحيته بل شفتيه هذا إنما يكون على التفصيل فإن كان
الأمور مركبات فالصورة المنتزعة متعددة بلا التباس وإلا فمنتزعة
كالمأخوذ من الكتاب والسنة والإجماع والقياس فشكر جماعة وبكى
آخرون وضحك قوم وبكى الأكثرون وما زدنا على أن قلنا أعطوا
معاشر الأكياس وتعوذوا برب الناس من شر الوسواس
واصبروا فرقة الفضلاء على الابتلاء بمثل هذه المخاطبة المنكرة
والمحنة العمياء والشركة في الصورة المنتزعة من ظواهر هؤلاء
الذين لهم قلوب لا يفقهون وأعين لا يبصرون وبآذان
الأنعام يسمعون وبأذهان الأنعام يعقلون انتهى وجرى
خصام الخصماء فيه ونقل كل منهما قصته مع الآخر في ذلك
المجلس الغاص زاعما أن الحق معه فإنه قلت بحج من قدس
بأن التيمور بمسير المذبور عن ذلك فقال مورّيا في الجواب
الحق مع الأمير وأقول عندي أن الحق مع النحرير التفتازاني فإنه
كما أن خصوصية كون المنتزع وجه شبه أو مشبها به أو مشبها
يلغو في اقتضاء المركب على ما صرح به قدس سره كذلك يلغو في
اقتضاء تركب وجه الشبه كون المنتزع منه أمورا متعددة
في الطرفين بل الواجب كونه منتزعا من متعدد إما في الطرفين
كما في الاستعارة التمثيلية أو في أحدهما كما إذا كان الطرفان
مفردين ووجه الشبه مركبا لكونه منتزعا من متعدد في أحدهما كما في

في تشبيه الثريا بالعنقود فتركب الطرفين مستلزم لتركب وجه الشبه من غير
عكس كلي وقد صرح به قدس سره بل يجوز أن يكون تركب وجه الشبه
بكونه منتزعا من عدة أمور هي أجزاؤه لا أجزاء الطرفين ولا أحدهما فإنهما
كيف وقد اضطر قدس سره إلى القول به نظرا في الاستعارة التمثيلية حيث
قال إن الانتزاع فيها مستعمل في أخذ المركب من أجزائه المادية
نظرا إلى أن الصورة العارضة لتلك المادة منتزعة منها فلا محل
للانتزاع ههنا سوى ما ذكر بخلاف وجه الشبه فإن له انتزاعا من
الطرفين وتارة من الأجزاء فيقول فليكن وجه الشبه أيضا منتزعا
من الأجزاء من غير أن يكون منتزعا من أجزاء الطرفين فلا يلزم
تركيبهما وادعى كون المستند منها الانتزاع من الطرفين ثم وحكى
المولى الحافظ التاشكندي اجتمع مع صاحب الإرشاد فانقاد
أزمة الكلام في تغلب الأمور إلى تغلب تيمور فذكر بحث
النحريرين وتقديم الشريف على السعد فقال الحافظ المذكور
إني أظن أن الحق في جانب التفتازاني في تجويز اجتماع
الاستعارة التبعية والتمثيلية وأني حققته في حواشيه على
المطول على ما هو ظني وقد صرح بجواز اجتماعهما الفاضل اليمني
وأشار إليه القاضي البيضاوي في مواضع عديدة وحكم به غير
واحد من الفضلاء فلما أحس صاحب الإرشاد منه إنكار ما
حققه في تفسيره وترجيح جانب النحرير قال هذا مبني على
الغفول عن تحقيق المقام فإن مبنى الاستعارة التبعية تشبيه
المفرد بالمفرد ومبنى التمثيلية تشبيه المركب بالمركب حقيقة فأين
فقال له الحافظ كما تقول في الحيوان الذي هو جزء الإنسان
فإنه منتزع من أمور متعددة وهي جسم نام حساس متحرك
بالإرادة ومع هذا مفرد بلا خفاء فلتكن الهيئة المنتزعة
من الأمور المتعددة كذلك فقال صاحب الإرشاد هذا بحث
فلسفي لا يناسب المقام لأن أهل المنطق يترددون

بين الحدود والقضايا وارباب البلاغة يخوضون في بحواصل المزايا وشتان
بينهما فلما آل الامر الى التشاجر بينهما اقيمت الصلوح وكانت
على شرف التواب فالفضلا على هذا ذلك هذا خلاصة ما حكى وقد
وقع هذا البحث بين السعد والسيد افترق العلماء في كل عصر
فرقتين فمن يرجح هذا ومن يرجح هذا والاكثرون في طرف السعد
والحق ان المميز المذكور والامير تيمور ووزيره كانوا في جانب السيد لامر
جرى مع السعد ولهذا اجلسوه على الخنجر التفتازاني
فانقرض خاطره وانتشر في صدر السيد منه
في ذلك المجلس المنيف فجرى
ما جرى وبه الامر
في الاخرة
والاولى
تم

رسالة في تحقيق حشر بسم الله الرحمن الرحيم الاجساد لابن كمال باشا

الحمد لله رب العباد منه المبدا واليه المعاد والصلوة
على من اخبر بحشر الاجساد محمد خير هادي الى طريق الرشاد وعلى اله
وصحبه التابعين باحسان الى يوم التناد وبعد فهذه رسالة مرتبة
في بيان المعاد الجسماني وتفصيل ما وقع فيه من الخلاف بين السلف
قال الآمدي في ابكار الافكار ذهبت الفلاسفة والتناسخية
وكثير من العقلاء الى المنع من ذلك وذهب اهل الحق من الاسلاميين
والمتشرعين الى وجوب ذلك في بعض الاجسام ثم اختلف
القائلون بذلك فمنهم من اوجب اعادة المكلفين عقلا
كالمعتزلة بناء على اصولهم من وجوب الثواب على الطاعة
والعقاب على المعصية ومنهم من انكر الوجوب العقلي ولم يوجب
اعادته بغير السمع كالاشاعرة ومن تابعهم وهو الحق اما انكار
الوجوب عقلا فمن جهة انه مبني على القول بايجاب ثواب
الطائع وعقاب العاصي على الله تعالى وهو باطل لما سبق في التعديل
والتجويز واما الوجوب السمعي فلانه قد ثبت جواز الاعادة عقلا فاذا
اخبر الشارع عن وقوعه وورود السمع به لزم القول بوجوبها
ودليل ورود السمع بها ما نعلم بالضرورة من النقل المتواتر من

اخبار جميع الانبياء عليهم السلام بالمعاد الجسماني والشريعة طافحة
بما ورد على لسان الرسول المؤيد بالمعجزات الدالة على صدقه من الآيات
والاخبار على وقوع حشر الاجساد ونشرها وقال الامام في
المحصل فان قيل ان الكلام في الامكان مبني على اصول
قدم القول فيها وعليها ولا نعيد ما سلمنا لكن لا نم ان
الصادق اخبر عنه قوله عليه السلام الانبياء اجمعوا عليه فانا لا نم
فان سائر الانبياء عليهم السلام لم يقولوا الا بالمعاد الروحاني
فاما محمد عليه افضل الصلوات واكمل التحيات فقد جاء في شرعه ما يدل على
المعاد الجسماني وقال المحقق الطوسي في تلخيصه اجمع المسلمون
على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فقال القائلون بامكان
اعادة المعدوم ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم وقال
القائلون بامتناعها ان الله عز وجل يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية
ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء المتقدمون
على محمد عليه السلام فالظاهر من كلامهم ان موسى عليه السلام لم يذكر
المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب
الانبياء عليهم الصلوة والسلام الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيا
عليهما السلام ولذلك اقر اليهود به واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار

الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة العظيمة
والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما القران فقد جاء فيه
كلاهما اما الروحاني ففي مثل قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من
قرة اعين وللذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله
اكبر واما الجسماني فقد جاء اكثر من ان يعد واكثره مما لا يقبل
التاويل مثل قوله عز من قائل قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث
الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم
اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم
لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر
علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا
يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يمكن ان يحصى
وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي في كتابه الموسوم بالمضنون
به على غير اهله عود النفس الى البدن بعد مفارقتها امر ممكن غير
مستحيل ولا ينبغي ان يتعجب من تعلق النفس بالبدن اول كرة امر

اظهر من تعجب عودها البعد المفارقة وتاثير النفس بالبدن
تاثير فعل وتسخير ولا اثر لها على استحالة عود هذا وصيرورة هذا البدن
مستعدا مرة اخرى لقبول تاثيره وتسخيره بقي ههنا تعجب من
ضعفاء العقول وهو ان ذلك الاستعداد انما يحصل
قليلا قليلا بالتدريج من نطفة في قرار مكين ثم من علقة
الى تمام الخلقة واذا لم يكن كذلك لم يقبل الاستعداد لقبول التسخير
ودفع هذا التعجب انا قد بينا ان ما هو ممكن بالتدريج حدوثه
ممكن حدوثه دفعة واحدة في الثاني والتوالد انما يكون
بالتدريج اما التولد فلا يكون بالتدريج المحسوس الا ترى
ان الفار الذي يتوالد يكون بالتدريج وبالذكر والانثى
وبعد حمل وسفاد وان التولد منه يكون دفعة واحدة فانه
لم يوجد قط مدر ولا تراب بعضه فار وبعضه مدر قريب الى
جسم الفار وكذلك الذباب الذي يتولد في الصيف من العفونات
يكون دفعة لم توجد عفونة تغيرت عن حالها وصارت
بالقوة قريبة الى الذباب لم تستحيل ذبابا من غير مهلة وتدريج
والنشاة الثانية تولدية من تلك الاجزاء التي كانت في الاول
وان تفرقت وانخلعت بعض صورها فيرد الله تعالى واشد الصور

الصور الى موادها ويحصل المزاج الخاص مرة اخرى ولها نفخت
عند حدوث ذلك المزاج ابتداء فيعود بالتسخير والتصرف اليها
بالعلاقة التي بينهما مثال ذلك راكب السفينة موقت السفينة
وفرقت اجزاؤها وانتقل الراكب بالسباحة الى جزيرة ثم ترد
تلك الاجزاء بعينها الى الهيئة الاولى وتوطد وتوكد عاد اليها
راكب السفينة احدها وتصرف فيها كما يشاء ولا يجب ان
يسمى بهذا الحشر وجميع الاجزاء والمزاج المجدد نفسا اخرى
فان حدوث المزاج يستحق حدوث نفس اما عاد المزاج
الى الحالة الاولى لا يستحق الا عاد النفس الى الحالة الاولى واما
ظن من ظن ان الاجزاء الارضية التي فيها اجزاء الارض فهي
مهندس يستخرج بالمساحة ذلك الحد واما الاختلاف الراجع
الى ذلك في الكتب الالهية في التورية ان اهل الجنة يمكثون
في النعيم خمسة عشر الف سنة ثم يصيرون ملائكة واهل النار كذا
او زيد ثم يصيرون شياطين وفي الانجيل ان الناس يحشرون
ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون
وفي القرآن ان الناس يحشرون كما خلقهم الله عز وجل اول مرة
كما قال فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وسؤال

ابراهيم عليه الصلوة والسلام رب ارني كيف تحيي الموتى وقول
عزير عليه السلام انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام وقصة
اصحاب الكهف في قوله تعالى وكذلك بعثناهم ليعلموا ان وعد الله
حق دلائل على ان هذه النشاة كائنة ممكنة بحسب الايمان
وكان في قديم الدهر فيها اختلاف الناس والانبيا صلوات الله
وسلامه على نبينا وعليهم يثبتون تلك بالبراهين والامثلة
المحسوسة والتعجب من النشاة الاولى اكثر من النشاة الاخرى
الا ان النشاة الاولى لكونه مشاهدة معتادة سقط
التعجب الينا كلامه والظاهر مما نقله من التورية المعاد البدني
واما فيكون نفيا للظاهر الذي ذكره صاحب التلخيص المحصل
النظر الذي رده مبناه على ان الابدان غير متناهية العدد على
اصل الفلاسفة واجزاء الارض متناهية فما ذكره لا يجدي نفعا
في دفعه بل لا بد فيه من التمسك ببطلان كون الابدان غير متناهية
العدد فان العالم حادث عندنا وستسمع تتمة هذا الكلام باذن الله تعالى
وقال الآمدي في ابكار الافكار بعد تفصيل تشنيع بذكر الآيات
والاحاديث الدالة على وقوع المعاد الجسماني ودلالة السمعية في
ذلك متسع لا يحويه كتاب ولا يحصره خطاب ولكنها ظاهرة

ظاهرة في الدلالة على حشر الاجساد ونشرها مع امكان ذلك في نفسه
فلا يجوز تركها من غير دليل لكن اهل الاعادة للاجسام بايجادها
بعد عدمها او بتاليف اجزائها بعد تفرقها فقد اختلف فيه
والحق امكان كل واحد من الامرين والسمع موجب لاحدهما من غير
تعيين وبتقدير ان يكون الاعادة للاجسام بتاليف اجزائها
بعد تفرقها فهل تجب اعادة عين ما تفرق ومضى من التاليفات
في الدنيا او ان الله تعالى يجوز ان يؤلفها بتاليف اخر فذهب ابو هاشم
الى المنع من اعادتها بتاليف اخر مصيرا منه الى ان جواهر
الاشخاص متماثلة وانما يتميز كل واحد من الاخر بتعينه وبالتاليف
الخاص فاذا لم يعد ذلك التاليف الخاص به فذلك الشخص لا يكون
هو العائد بل غيره وهو محال مخالف لما ورد به السمع من حشر
الناس على صورهم ومذهب من عداه من اهل الحق
ان كل واحد من الامرين جائز عقلا ولا دليل على التعيين
من السمع وغيره وما قيل من ان تعين كل شخص انما هو
المخصوص بالتاليف لا نسلم ذلك بل جاز ان يكون بلونه وبعض
اخر مع التاليف ومذهب ابي هاشم انه لا يجب اعادة غير التاليف
من الاعراض فما هو جوابه عن غير التاليف فهو جوابنا

في التأليف وما ورد به السمع من حشر الناس على هيئاتهم ليس ما يدل
على اعادة غير ما تقضى من التأليف فلا مانع من ان يكون اعادة
بمثل ذلك التأليف لا بعينه وهل يجوز ان يخلق الله سبحانه وتعالى
في الاجسام المعادة جواهر اخر زائدة عليها فذلك مما انكره المعتزلة
وهو مبني على فاسد اصولهم من وجوب رعاية الحكمة في ايجاب الثواب
على الطاعة والعقاب على المعصية وامتناع عقاب من
لم يعص وثواب من لم يطع وباطل بما اسلفنا في التعويل والتجويز
والذي عليه اهل الحق من الاشاعرة ان ذلك جائز عقلا وواقع
سمعا بدليل قوله عليه الصلوة والسلام ان سن الكافر يصير في
النار مثل احد وقوله عليه يصير جلد الكافر في النار اربعين ذراعا
بذراع الجبار وهو ضرب من الذرعان وما ورد في ذلك
من صحاح الروايات به عند اهل النقل فكثير غير قليل الى هنا كلامه
قد تبين مما ذكره ان المتفق عليه عند اهل الحق وقوع المعاد
الجسماني مطلقا واما تعيين انه بالايجاد بعد الاعدام
وبالجمع بعد التفريق فمختلف فيه فيما بينهم والسمع لا يعين واحدا
منهما على القطع فقول الامام الرازي في المحصل اجمع المسلمون
على المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد افتراقها خلافا للفلاسفة ليس

ليس ذلك لما عرفت ان الوفاق والخلاف في اصل المعاد لا في صفته
قال صاحب المواقف هل يعدم الله تعالى الاجزاء البدنية ثم يعيدها
او يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه لم يثبت ذلك
ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا اذ لم يدل على شيء من الطرفين
وما يحتج على الاعدام من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف
في الدلالة فان هلاكه كالاعدام فان الهلاك خروجه عن
صفاته المطلوبة وزواله الذي به يصلح الاجزاء لافعالها
ويتم منافعها والتفريق كذلك وههنا توجيه اخر وهو ان الممكن
لما كان وجوده من غيره كان في حد نفسه عاريا عن الوجود فهالكا
بهذا المعنى لازم ذاته لا يزول ينفك عنه في حال وجوده وعدمه
ولذلك قال هالك ولم يقل يهلك فافهم قال الفاضل الشريف
في شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد
على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين
النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو
قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من
المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر
من قدماء المعتزلة وجمهور من متاخري الامامية وكثير من الصوفية

فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع
والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس
باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق
لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا.
الرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة
الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس
فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج الذي ينعدم عند
الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن
المعاد الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان ههنا احتمالا آخر وهو القول
بثبوت احدهما والتوقف في الاخر وهذا في الحقيقة احتمالان آخران
احدهما القول بثبوت المعاد الروحاني والتوقف في المعاد
الجسماني وثانيهما القول بثبوت المعاد الجسماني والتوقف
في المعاد الروحاني فالاقوال الممكنة في هذا المقام سبعة لا خمسة
كما توهمه الفاضل المذكور قال ابن سينا في النجاة يجب ان يعلم
ان المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من
طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند
البعث وخيرات البدن وشروره معلوم لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت

الشريعة الحقة التي اتانا بها نبينا محمد المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم حال
السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل
والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة
الثابتتان بالمقاييس اللتان للانفس وان كانت الاوهام
منا تقصر عن تصورها الآن لما نوضحه من العلل والحكماء الالهيون
رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة
البدنية بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها فلا يستعظمونها
يستعظمونها
في جنبة هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الاول الى هنا كلامه
فان قلت اليس قولهم باستحالة عدم تناهي الابعاد وقولهم بان
النفوس الناطقة غير متناهية يلزمهم الانكار للمعاد الجسماني اذ على
تقدير وقوعه يلزم اجتماع الابدان الغير المتناهية في الوجود
اذ لا بد لكل نفس من بدن مستقل فيلزم عدم تناهي الابعاد
قلت ذلك وهم يسبق اليه فهم جلال بعض الناظرين في هذا المقام
واثبت في شرح العقائد العضدية وليس لازم كما توهمه فان
حشر الاجساد اللازم على تقدير وقوع المعاد الجسماني هو حشر المكلفين
من المطيع المستحق للثواب والعاصي المستحق للعقاب لا حشر جميع افراد
بشر مكلفا كان او غير مكلف فانه ليس من ضروريات الدين

الاخبار المنقولة فيه لم يصل الى حد التواتر ولم ينعقد عليه الاجماع بل كان
مخالفه فيما بينهم فلم يمكن الاعتقاد بمثل هذه الاحكام وقد نبه
عليه الفاضل الطوسي في التجريد حيث قال ان السمع دل عليه ويتاول
المتخلف بالتفرق وقال الشارح يعني لا اشكال في غير المكلفين
فانه يجوز ان ينعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين
فانه يتاول العدم بتفرق الاجزاء وفي تلخيص المحصل ايضا
حيث قال وقال القائلون بامكان اعادة المعدوم ان الله
تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم ونبه الامدي ايضا في كلامه
المنقول عن ابكار الافكار حيث قدر الخلاف في اعادة المكلفين
والمكلف من بلغ الحلم وبلغ اليه الحكم ولا خفاء في ان عدم
تناهي جميع افراد البشر لا يستلزم عدم تناهي المكلفين منهم
فلا يلزم من القولين المنقولين انكار ما هو الضروري في الدين
في هذه المسئلة وههنا امر اخر لا بد من التنبيه عليه وهو ان اللازم على
تقدير المعاد الجسماني هو وجود بدن حالا وجود البدن الاول بعينه
وقد ظهر بهذا ما تقدم في تقرير القول الثالث فظاهر قوله تعالى او
ليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم يساعده
فلا توقف له في ثبوت ما هو الضروري في الدين في هذه المسئلة

المسئلة على صحة اعادة المعدوم بعينه على اصل من قال باعدام الاجسام
كما توهمه القوم وصرح به الفاضل الشريف في شرح المواقف حيث قال
ان المعاد الجسماني يتوقف على اعادة المعدوم عند من يقول
باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق
اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم على نبينا
وعليه الصلوة والسلام في احياء الطير والاتحاد لما ذكره
المنكرين للمعاد الجسماني من انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار
المأكول جزءا منه اي من الاكل فلو اعاده تبارك وتعالى
ذينك الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء كانت للمأكول
ثم صارت للاكل اما ان عاد فيهما وهو محال لاستحالة ان
يكون جزء واحد بعينه وفي وقت واحد في شخصين متباينين
او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الاخر معادا بعينه
اذ لم يكن معادا بجميع اجزائه والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن
اعادة جميع الابدان بعينها لان مبناه على توقف المعاد
الجسماني على اعادة المعدوم بعينه وقد عرفت انه لا توقف له
عليها فمسئلة اعادة المعدوم ليست من مبادي مسئلة
حشر الاجساد كما زعمه صاحب المواقف حيث رتب مقصد المعاد

على مقاصد وجعل المقصد الاول في اعادة المعدوم والمقصد الثاني
في حشر الاجسام فان الامدي قد رتب في ابكار الافكار اصل المعاد
على ثلث فصول وجعل الفصل الاول في جواز اعادة ما عدم عقلا والثاني
في وقوع ذلك سمعا والثالث في المعاد النفساني ثم قال وقد اختلف
في جواز اعادة المعدوم عقلا فذهب الفلاسفة والتناسخية وابو الحسين
البصري وبعض الكرامية الى المنع من ذلك وذهب اكثر المتكلمين الى
جوازه ثم اختلف القائلون بالجواز فذهبت الاشاعرة ومن
تابعهم الى جواز اعادة ما عدم ذاتا ووجودا واختلفوا في اعادة
الاعراض فمنهم من منع منها وذهب اكثرهم الى جواز اعادتها مطلقا
ثم اختلف اصحابنا القائلون بجواز اعادة الاعراض في انه هل
يجوز اعادتها في غير محلها او انها لا تعاد الا في محلها والذي عليه
المحققون منهم انما هو جواز اعادتها واما المعتزلة القائلون بكون
المعدوم ممكن ذاتا وان وجوده ممكن زائد على ذاته فانهم
جوزوا اعادة ما عدم وجوده لا ذاته ومنعوا من اعادة المعدوم
اعادة المعدوم ذاتا واما الاعراض فقد اتفقوا على جواز اعادة
ما كان منها على اصولهم باقيا غير متولد واختلفوا في جواز اعادة
متولدها واختلفوا ايضا في جواز اعادة ما لا بقاء له كالاصوات

وجوبه

136

والاصوات والارادات فذهب الاكثرون منهم الى المنع من اعادتها
وجوز الاقلون كالبلخي وغيره الى هنا كلامه ومن تفصيل المنقول عن اهل
المعتزلة تبين ما في قول الفاضل الشريف في شرح المواقف وهي اعادة
المعدوم جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء
فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن كذلك ان يعاد
وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة من القصور فقد نبه **ولنا**
اي لمشايخنا في جواز الاعادة على ما ذكر في المواقف وشرحه
المذكور انه لا يمتنع وجوده الخ في لا لذاته ولا لوازمه والا لم يوجد
ابتداء بل كانت الكل من قبيل الممتنع كان مقتضى ذاته اولو
لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى
ذاته وهو المطلوب **فان قيل** العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان
العدم اخص من وجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان
الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع
وجوده وعوده ما لذاته او للوازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا
قلنا الوجود ابتداء واعادة في حد ذاته لا يختلف ذلك الوجود ابتداء
واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عنه بحسب ماهيته
وهو الزمان وكذلك الايجاد ابتداء واعادة لا يختلف ابتداء واعادة بحسب

زمه

137

تلك الامور فاذا ابتلا نوعان اي الوجود ان المبداء والمعاد وكذا
الايجاد ان امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في
الماهية بحسب اشتراكها في هذه الامور مستندة الى ذاتها
ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء وممتنعا
في زمان اخر كزمان الاعادة مثلا اي ذلك الكون بان الوجود
في الزمان الثاني اخص من الوجود ومغاير للوجود في الزمان
الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع
ما هو اعم منه فامتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الوجوب الذاتي مثلا بان الوجود في زمان
اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان اخر فيجاز ان يكون
ذلك الاخص ممتنعا والمطلق والمغاير واجبا وفيه اي
في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكم
بان الشيء الواحد يستحيل ان تقتضي لذاته عدمه في زمان وتقتضي لذاته
وجوده في زمان اخر لان اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور
انفكاكه عنها وفيه اغناء الحوادث عن المحدث لجواز ان يكون
ممتنعة لذاتها في زمان كونها معدومة واجبة لذاتها حال كونها موجودة
فلا حاجة لها الى صانع يوجدها بل والانقلاب كافية في حدوثها وفيه سد السبيل

[illegible] ... منقول ... فانه منقول قطعا ... منه

الى اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من
استغناء الحوادث عنه والعجب من صاحب المواقف انه جوز ما
ابطله هذا المحقق في بحث ان الامكان لازم لماهية الممكن حيث قال
ان ازلية الامكان ثابتة وهو غير امكان الازلية وغير مستلزم له
وقال الشارح الفاضل في تقريره وذلك لانا اذا قلنا
امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان
فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا
غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا الذي يقتضيه لزوم الامكان
لماهية الممكن وهو ثابت العالم والحوادث الكونية ولغا عليه
الباري تعالى ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود
المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم لكن من المعلوم ان
الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة
ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار
ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك
الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل
الوجود بوجه من الوجوه فتنبه وما تقدم من قوله ولو جوزنا كون
الشيء الواحد ممكنا في زمان وممتنعا في زمان اخر لجاز الانقلاب من الامتناع

ع

الذاتي الى الوجوب الذاتي فكلام الشارح الفاضل ايضا لا يخلو
عن الاضطراب والله اعلم بالصواب ومن رام زيادة تفصيل
في هذا الباب فليطلبها من رسالتنا المعمولة في تحقيق مسئلة المعقول
في الحواشي التي علقناها على تهافت الفلاسفة قال صاحب المواقف والخصم
يعني المنكر لجواز اعادة المعدوم يدعي الضرورة تارة ويلتجي الى الاستدلال تارة
اخرى ويرد عليه انهم لا يدعون الضرورة في اصل المدعى بل يدعونها
في مقدمة دليل حيث يقولون ان اعادة المعدوم ممتنعة
اذ على تقدير وقوعها يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم
باطل بالضرورة واما ما ذكره ثانيا فعلى وفقه وقع نقل
الآمدي حيث ذكر في ابكار الافكار وجوههم في مقام المعارضة
لوجوبها ممن قال في شرح العقائد العضدية انهم يدعون البديهة
ويجعلون الدلائل التنبيهية لم يصب ثم قال صاحب المواقف اما
الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة
وقال الشارح الفاضل في تعليله اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين
فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم
بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه لان كلا منهما موجود
بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول معادا بعد عدمه

عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم هيهنا سوى انه كان موجودا
زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به
في زمان ثالث ومن هيهنا تبين ان التخلل في الحقيقة انما هو
لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر
نسبة هذا التخلل الى المعدوم مجازا كفاه اعتبار التغاير
في الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة في
ما خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة ولا يذهب عليك
ان تمشية ما ذكره في مقام التعليل والجواب على اصل
القائلين بزيادة الوجود على الماهية ولا اختصاص لما ذكر
في هذه المسئلة بذلك الاصل على ما نبهت عليه فيما تقدم وقال
المحقق الطوسي في قواعد العقائد في تعليل المنكرين لاستحالة
تخلل العدم بين الشيء بعينه فاذا لا يكون المعاد عين المبدأ
بل ان كان فلا بد هو مثله وقال سديد الدين محمد الحمصي
ان ذلك ينتقض بالتذكر فان الحاصل في الذكر بعد النسيان
هو ما ادركه اولا بعينه وهو عوده وليس في ذلك تصحيح لانه
التعدد في الوحدة وتماثل المعاد والمبدأ انه لا يخفى
اتحادهما الى هنا كلامه والجواب السابق ذكره جواب

عن هذا الفساد منهم من وقح في رد الجواب المذكور
وقال لا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا
عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني
واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمعنى ان
يكون وجوده متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم
تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على
نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه
تقدما زمانيا ولم يدر ان اللازم في الدور سوان يكون
الشيء موجودا ابتداء قبل ان يكون موجودا ابتداء وهذا
يستحيل بالبديهة سواء كان القبلية ذاتية او زمانية
فانحص فيه لا يلزم مما ذكر بل يلزم ان
يوجد وجود الشيء بعد زوال
عنه واستحالته غير
ظاهرة واهل
المشاجرة
الا فيه

رسالة شريفة متعلقة بالابنية الخمس الالاهية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين • الرحمن الرحيم مالك يوم الدين • والصلوة على رسوله النبي الامي محمد واله وصحبه • وعلى كل نبي وولي فولي اما بعد فاوصي اصحابي واخواني كنفسي الضعيف النحيف وجناني برعاية كل نفس وآن • من غير توان كل اول بالاسلام شهادة ان لا اله الا الله بمغازيها الثلث في الا معبود الا الله وهذا اس الشريعة ولا مقصود الا الله وهذا اساس الطريقة للشريعة • ولا موجود الا الله وهذا اصل الحقيقة لباب الطريقة وحاصلها • وثمرة شجرة الشريعة ومثابتها • وان محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم واقام الصلوة التي هي عماد الدين فمن اقامها فقد اقام الدين ومن هدمها فقد هدم الدين • والصلوة معراج المؤمن • وايتاء الزكوة قرينة الصلوة لكنها على الاغنياء خاصة • وصوم شهر رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا • وبالايمان بالله على التوحيد المرتب على ثلث رتب رتبة توحيد الافعال بان كلها له اولا

او لا قدرا كما يليق واخر احقيقة واحدة مطلقة للفعل لا بشرط شئ لها فافهم ورتبة توحيد الصفات بان كلها له ايضا اولا حقايق لسعاداو ثمانية واخرا حقيقة واحدة مطلقة للصفة كما قرر ورتبة توحيد الذات بان جلها له اولا الحضرة وثانيا الواحدية وثالث الوحدة واخرا حقيقة احدية مطلقة كما مر مرتين • وملائكته انهم عباد الرحمن • وكتبه انها كلام الله القديم حقا • ورسله لا نفرق بين احد من رسله مع الايمان بتفضيل بعضهم على بعض • واليوم الاخر يوم القيمة الكبرى لعامة المقررة في سورة القيمة وغيرها كيوم القيمة الصغرى لخاصة لكم بقوله صلى الله عليه وسلم من مات فقد قامت قيامته • والقيامة الوسطى اخص منها المامور بها بقوله عليه الصلوة والسلام موتوا قبل ان تموتوا • وقوله صلى الله عليه وسلم كن في الدنيا كانك غريب او عابر سبيل وعد نفسك من اصحاب القبور • والايمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى وهذا هو الكتاب العظيم المتفق لاهل السنة الجامعة للتوحيد المذكور من اعلى الفتوح • وبالاحسان باقسامه الثلث المرتبة الاول فعل ما ينبغي كما ينبغي لما ينبغي • والثاني ما بينه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله الاحسان ان تعبد الله كانك

تراه فان لم تكن تراه فانه يراك والثالث العبودية الشهودية
اللهم ارزقنا وساير الطالبين كما رزقت عبادك المطلوبين
الغالبين وبالاتيان بحظوظ الثلث الاول علم اليقين والمحظو
منه جنسان احدهما اعم العوام وحظهم عقد ذهني بلا ارتياب
وثانيهما العوام وحظهم جزم يعزم الى الممات والثاني
عين اليقين والمحظوظون منه ايضا نوعان احدهما الخواص وحظهم
الاستغراق الشهودي برفع الحجاب وثانيهما اخص الخواص وحظهم
الاستمرار الشهودي بلا احتجاب والثالث حق اليقين والمحظوظون
منه ايضا صنفان احدهما خلاصة اخص الخواص وحظهم قرار وحدة
الشاهد والمشهود بعد رفع الاحجاب وثانيهما صفاء خلاصة اخص الخواص
وحظهم دوام وسعة احدية جمع الوجود لكن لارباب تتميم
بما لا يتم امرها الا به كما لا يفتح باب بما كما ينبغي الا بتنبيه
وتوجه اسنانه في كل عمل كنبه فكان الامور الاربعة المذكورة
اسنان ذلك المفتاح والحق سبحانه هو الفتاح لكل ما قدر له من
الافتتاح فتح الله الفتاح فتحا مطلقا به شهود الوحدة في الكثرة
والكثرة في الوحدة بلا حجب ولا ريب اثر فتح قريب به شهود الوحدة
الحقيقية الحاجبة للكثرة الخلقية ثم فتح مبين به شهود الكثرة الحقيقية للوحدة

للوحدة الحقيقية في الغيب بلا عيب للموصين اهل الصفا
وموصيهم الداعي المدعو بالوفاء نجم من له الحمل الغفور
واجزل الحظوظ الاقصى العلوم سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
وعلى آله واصحابه واحوانه اجمعين وصلى وسلم
على كل نبي وولي وملك وكل
من سلك سبيلهم
بالسلام والايمان
وحسن الايقان
الى يوم
الدين

الوصفية بالاتفاق على مقتضى حال اوليها وهو الوصل الالهي الاولى الى نعيم
الاتفاق بانه على ما سوا ما احسن الطيبات وجاد وذا وسافح وعلى
وبيزنع فان وافق قبل والا رد على موضعه وثانيها الا انتفع بالزمن
وان الزمن لا يغني من الحق شيئا وان بعض الظن اثم فقطعا عاجلا وعلى
في تحصيل الاتفاق بانصال النفس الى الكل لها العلاج الى اربع مراتب او يكن
بسبب الخطاء الحظ او الاتفاق الحاجة بالاعمال بالصور العقلية والعلوم الالهية الكسبية
بالاحوال الباطنة المرضية وثالثها التي بالصور [illegible] وكماله بلا اشتباه وهكذا [illegible]
وانقياده التي عما سوى الله تجلي جلال الله سبحانه وجلاله وكماله
كمالها

هذه رسالة شريفة في تحقيق مذاهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين في وجود الواجب لذاته للشيخ المولى الجامي قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تجلى بذاته لذاته فتعين في باطن علمه بجميع ذاته وصفاته ثم انعكس آثار تلك التجالي الى ظاهره من الباطن فصارت الوحدة كثرة كما نشاهد ونعاين والصلوة على من به رجعت تلك الكثرة الى وحدتها الاولى وعلى آله واصحابه الذين هم في وراثة هذه الفضيلة بدرجة اولى

وبعد فهذه رسالة في تحقيق مذاهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين وتقرير قولهم في وجود الواجب لذاته وحقائق اسمائه وصفاته وكيفية صدور الكثرة عن وحدته من غير نقص في كمال تقدسه وتنزهه وما يتبع ذلك من مباحث اخر يؤدي اليها الفكر والنظر والمرجو من الله سبحانه وتعالى ان ينفع بها كل طالب منصف ويصونها من كل متعصب متعسف وهو حسبي ونعم الوكيل

مقدمة اعلم ان الوجود واجبا والا لزم انحصار الوجود في

في الممكن فلزم ان لا يوجد شيء اصلا فان الممكن وان كان مستعدا للاستقلال بوجوده في نفسه فهو ظاهر ولا ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود اذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره فاذا ثبت وجود الواجب ثم الظاهر من مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة ان وجود الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته ذهنا وخارجا ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الموجودات الخاصة لفظا لا معنى وبطلانه ظاهر كما بين في موضعه لعدم زوال اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصه وتوزعه مورد التقسيم صرفه بعضهم عن الظاهر بان مراده بالعينية عدم التمايز الخارجي اي ليس في الخارج للشيء هوية هي ماهية واخرى قائم بها تسمى خارجيا هو الوجود كما فهم من تتبع دلائلهم

اقول وذهب جمهور المتكلمين الى ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصصا بالاضافة الى الاشياء كبياض هذا الثلج وذلك وذاك ووجودات الاشياء من حيث

الحصص وبين الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن
ذات الاشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند محققيهم وذهنا
وخارجا عند الاخرين وحاصل مذهب الحكماء ان للوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وللوجودات حقائق
مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة ليكون متماثلة
متفقة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها
بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان
بالحقيقة واللوازم مع كونهما في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج
بل كالكيف والكم المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين
في الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في
اقسام الممكن واقسام العرض توهم ان تكثر الوجودات
وكونها حصصا انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات من غير
المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج
وذاك وليس كذلك بل هي حقائق مختلفة متغايرة مندرجة تحت
هذا المفهوم العارض الخارج منها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم
فصيرورته حصصا باضافته الى الماهيات فهذه الحصص ايضا خارجة
عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق فهناك امور ثلثة مفهوم الوجود

مطلب في بيان ان تكثر الوجودات حقائق

مطلب في المفهوم الثلثة في الوجود

وحصته

الوجود وحصته باضافته الى الماهيات والوجودات
الخاصة المتخالفة الحقائق مفهوم الوجود ذاتي داخل في
حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود
الخاص عين الذات في الواجب وزائد خارج فيما سواه توضيح
اذا عرفت هذا فنقول كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم
عاما زائدا على الوجود الواجبي وعلى الوجودات الخاصة
الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز ان يكون زائدا
على هذا المفهوم حقيقة واحدة مطلقة موجودة اي حقيقة
الوجود كما ذهب اليه الصوفية والقائلون بوحدة الوجود
وكون هذا المفهوم الزائد اعتباريا غير موجود الا في العقل
ويكون موصوفه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود
والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة الى
افراده فانهم لم يقيموا برهانا على امتناع الاختلاف في
الماهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه
اذا اختلفت الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها
واحدة ولا ذاتياتها واحدا وهو منقوض بالعارض فان ذاتيا
الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية كالذراع والذراعين

مطلب في اثبات وحدة الوجود على راي الصوفية المتكلمين بالكشف والعيان لا بالدليل والبرهان

م

ماهيتها

عينين

من المقدار لا يوجب تغايرا في الماهية **قال** الشيخ صدر الدين القونوي
في رسالته الهادية اذا اختلف حقيقة بكونها في شيء اقوى
واقدم واشد واولى فكل ذلك عند المحقق راجع الى
الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة اي حقيقة
كانت من علم ووجود وغيرهما فقابل يستعد لظهور الحقيقة من
حيث هي اتم منها من حيث ظهورها في قابل اخر مع ان
الحقيقة واحدة في الكل وان فضل والتفاوت واقع بين ظهور في
محل او المظهر المقتضي تعين تلك الحقيقة تعينا مخالفا لتعينه
في امر اخر فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزية ولا تبعيض
نعم لو كان الصور والعلم يقتضيان زوال العمى ووجود المعلوم
لكان كل صورة وعلم كذلك فيصح لو لم يتقيد الحكم بالاختلاف في الحقيقة
ثم ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه الكشف والعيان لا النظر
والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه بالتعرية
الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين
العلمية مع توحد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة
دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة من الله سبحانه
عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هي وهذا النور يظهر

مطلب التعدد والاختلاف راجع الى الظهور لا الى الحقيقة [illegible]

[illegible]

النور الكاشف [illegible]

في الباطن عند ظهور طور وراء طور العقل ولا تستبعدن وجود
ذلك فوراء طور العقل اطوار كثيرة يكاد لا يعرف عددها الا الله
سبحانه ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة العقل الى الوهم فكما يمكن
ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا يكون
خارج العالم ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف
بصحة بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها
التعدد ولا يقيدها التعين مع ان وجود حقيقة كذلك ليس
من هذا القبيل فان كثيرا من الحكماء والمتكلمين ذهبوا الى وجود الكلي
الطبيعي في الخارج وكل من تصدى لبيان امتناعه بالاستدلال لا يخلو
بعض مقدماته عن شائبة الاختلال والمقصود هنا رفع الاستحالة
العقلية والاستبعادات الوهمية عن هذه المسألة لا اثباتها بالبرهان
والادلة فان الباحثين عنها تصحيحا وتزييفا وتقوية وتضعيفا
ما قدروا الا على حجج ودلائل غير كافية وشكوك وشبه ضعيفة
واهية فمن الادلة الدالة على امتناع الوجود الكلي الطبيعي ما اورده
المحقق الطوسي في رسالته المعمولة في اجوبة المسائل التي سألها
الشيخ صدر الدين القونوي وهو ان الشيء الواحد لا يقع على اشياء
متعددة بانه ان كان في كل شيء من تلك الاشياء لم يكن شيئا بعينه

بل كان اشياء وان كان في الكل من حيث هو كل والكل من هذه
الحيثية شيء واحد فلم يقع على اشياء وان كان في الكل التفرق في آحاده
كان في كل واحد جزء من ذلك الشيء وان لم يكن في شيء من الاحاد
ولا في الكل لم يكن واقعا عليه واجاب المولى العلامة شمس الدين الفناري
في شرحه لمفتاح الغيب باختيار الشق الاول وقال معنى تحقق
الحقيقة الكلية في افرادها تحققها تارة متصلة بهذا التعين واخرى
بذلك التعين وهذا لا يقتضي كونها اشياء كما لا يقتضي تحول الشخص
الواحد بالذات بالاوصاف في احوال مختلفة بل متباينة كونها
اشياء متباينة قال فان قلت كيف يتصف الواحد بالذات
بالاوصاف المتضادة كالمشرقية والمغربية والعلم والجهل وغيرهما
قلت هذا استبعاد حاصل عن قياس الكلي على الجزئي والغائب
على الشاهد ولا برهان على امتناعه في الكل ومنشأها ما افاده
المولى قطب الدين الرازي وهو ان عدة من الحقائق كالجنس والفصل
والنوع يتحقق في فرد فلو وجدت امتنع الحمل بينها ضرورة امتناع
الحمل بين الموجودات المتعددة واجاب المولى الفناري بانه من الجائز
ان يكون عدة من الحقائق المتناسبة موجودة بوجود واحد شامل
لها من حيث هي كالابوة القائمة بجميع اجزاء الاب من حيث هو مجموع

مجموع ولا يلزم من عدم الوجودات المتعددة عدم الوجود مطلقا
بل هم مصرحون بان جعل الجنس والفصل والنوع واحد واما الدلائل
الدالة على وجود الكلي الطبيعي في الجملة فليست مما يفيد هذا المط
على التعيين بل على الاحتمال مع انها مذكورة في الكتب المشهورة
مع ما يرد عليها فلهذا وقع الاعراض عن ايرادها والاشتغال
بما يدل على اثبات هذا المطلوب فنقول لا شك ان مبدأ
الموجودات موجود فلا يخ ان يكون حقيقة الوجود او غيره
لا جائز ان يكون غيره ضرورة احتياج غير الموجود في
وجوده الى غيره هو الوجود والاحتياج ينافي الوجوب فتعين
ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا ثبت الوجوب
المط وان كان متعينا يمتنع ان يكون التعين داخلا
فيه والا لتركب الواجب فتعين ان يكون خارجا
فالواجب محضا هو الوجود والتعين صفة عارضة فان
قلت لم لا يجوز ان يكون التعين عينه قلت ان كان
التعين بمعنى ما به التعين يجوز ان يكون عينه لكن لا ينفي
فان ما به تعينه اذا كان ذاته ينبغي ان يكون هو في نفسه
غير متعين والا فتسلسل وان كان بمعنى ما به التشخص لا يجوز ان يكون

عينية لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذى بها امر في الخارج ثم
انه لا يخفى على من تتبع معارفهم المثبوتة في كتبهم الا ما يحكى
عن مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل الا على اثبات ذات
مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الوجود
الذهنية والخارجية ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين
اخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع ان يثبت لها
تعين يجامع التعينات كلها لا ينافي شيئا منها ويكون
عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنا ولا خارجا اذا تصور العقل
هذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اتم
الكلي بين جزئياته لا عن تحوله وظهوره في الصور الكثيرة
والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا وغيبا وشهادة
بحسب الاسباب المختلفة والاعتبارات المتغايرة
واعتبر ذلك بالنفس الناطقة السارية في اقطار
البدن وحواسها الظاهرة وقواها الباطنة بل النفس
الناطقة الكمالية فانها اذا تحققت بمظهرية الاسم الجامع
كان لها التمكن من بعض خواصها اللازمة فيظهر في صور كثيرة
من غير تقيد وانحصار فيصدق تلك الصور عليها وتتصادق

مطلب
تمثيل سريان الوجود الحقيقي بالنفس الناطقة السارية في الابدان وحواسها

وتتصادق الاتحاد فيها كما تتعدد لاختلاف صورها كذا
قيل في ادريس عليه السلام انه هو الياس المرسل الى بعلبك
لا بمعنى ان العين خلع الصورة الادريسية ولبس الصورة
الالياسية والا كان قولا بالتناسخ بل ان هوية ادريس مع
كونها قائمة في آنيته وصورته في السماء الرابعة ظهرت
وتعينت في الياسية الياس الباقي الآن فيكون من
حيث العين والحقيقة واحدة ومن حيث التعين الصوري اثنين
كنحو جبرائيل وميكائيل وعزرائيل يظهرون في الآن
الواحد في مائة الف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم
وكذلك ارواح الكمل كما يروى عن قضيب البان الموصلي
انه يرى في زمان واحد في مجالس متعددة مشتغلا بامر
في كل غير ما في الاخر ولما لم يسع هذا الحديث اوهام
المتوغلين في الزمان والمكان تلقوه بالرد والعناد وحكموا
عليه بالبطلان والفساد واما الذين منحوا التوفيق للنجاة
من هذا المضيق فلما راوه متعاليا عن الزمان
والمكان علموا ان نسبته جميع الازمنة والامكنة
اليه نسبة واحدة متساوية فجوزوا ظهوره في كل منها

وهكذا باى شئ شاء وباى صورة اراد تمثيل اذا انطبعت
صورة جزئية واحدة فى مرايا متكثرة متعددة مختلفة
بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتحديب
والتقعير وغير ذلك من الاختلافات فلا شك
انها تتكثر بحسب تكثر المرايا واختلف انطباعاتها
بحسب اختلافها وان هذا التكثر غير قادح فى وحدتها
والظهور بحسب كل واحدة من تلك المرايا غير مانع لها
ان تظهر بحسب سائرها فالواحد الحق سبحانه وله المثل الاعلى
بمنزلة الصورة الواحدة والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة
المختلفة باستعداداتها فهو سبحانه فى غيره بحسبها
من غير تكثر وتغير فى ذاته المقدسة من غير ان يمنعه الظهور
باحكام بعضها عن الظهور باحكام سائرها كما عرفت فى
المثال المذكور القول فى وحدته تعالى لما كان الواجب
عند جمهور المتكلمين حقيقة موجودة بوجود خاص وعند بعضهم
والحكماء واحدا خاصا احتاجوا فى اثبات وحدانيته ونفى
الشريك عنه الى حجج وبراهين كما اوردوها فى كتبهم واما
الصوفية القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم ان حقيقة

الواجب هو الوجود المطلق لم يحتاجوا الى اقامة الدليل
على توحيده ونفى الشريك عنه فانه لا يمكن ان يتوهم فيه
اثنينية وتعدد من غير ان يعتبر فيه تعين او تقيد
فكل ما يشاهد او يتخيل او يتعقل من المتعدد فهو الموجود او
الوجود الاضافى لا المطلق نعم يقابله العدم وهو ليس
بشئ ثم ان للوجود المطلق سبحانه وحدة غير زائدة على
ذاته وهى المغايرة من حيث هو هو وهى ليست بحسب
الاعتبار مغايرة للواحد بل عينه وهى المراد بالاحدية
الذاتية ومنها نشأ الوحدة والكثرة المعلومتان
للجمهور اعنى العدديتين وهى اذا اعتبرت مع انتفاء
جميع الاعتبارات سميت احدية واذا اعتبرت
مع ثبوتها سميت واحدية القول الكلى فى صفاته سبحانه
ذهب الاشاعرة الى ان له سبحانه صفات موجودة قديمة زائدة
على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا
القياس وذهب الحكماء الى ان صفاته تعالى عين ذاته
لا بمعنى ان هناك ذاتا وله صفات وهما متحدان حقيقة
بل بمعنى ان ذاته تعالى تترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة

معا مغلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك
بل يحتاج في ذلك الى صفة العلم الذي يقوم بك بخلاف
ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها
عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل
ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة
فان ذاته مؤثرة بنفسها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا
فهي بهذا الاعتبار قدرة فعلى هذا يكون الذات والصفات
متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم واما الصوفية
فذهبوا الى ان صفاته عين ذاته بحسب الوجود وغيرها
بحسب التعقل قال الشيخ قوم ذهبوا الى نفي الصفات
وذوق الانبياء والاولياء يشهد بخلافه وقوم اثبتوها
وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة وذلك كفر
محض وشرك بحت وقال بعضهم من صار الى اثبات
الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن
صار الى اثبات الصفات متغايرة للذات حق المغايرة
فهو ثنوي كافر ومع كفره جاهل وقال ايضا ذواتنا ناقصة
وانما يكملها الصفات فاما ذاته تعالى فهي كاملة لا تحتاج
في

في شيء الى شيء انه ناقص النقصان لا يليق بالواجب فذاته كافية
للكل في الكل فهو بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدور
ارادة وهي واحدة فليس فيها اثنينية بوجه من الوجوه
القول في علمه تعالى اطبق الكل على اثبات علمه تعالى الا شرذمة
قليلة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم ولما كان المتكلمين
يثبتون صفات زائدة على ذاته لم يشكل عليهم الامر
في تعلق علمه بالامور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها قائمة
عليها واما الحكماء فلما لم يثبتوها اضطرب كلامهم في هذا
المقام وحاصل ما قاله الشيخ في الاشارات ان الاول لما
عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزم تعقل الكثرة
بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول لصور
الكثرة التي هي معقولاته معلولاته ولوازمه مترتب ترتب
المعلولات وهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة
وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر
اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها المعلومة اياها
سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة
له فاذا تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القديم

بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا تقتضي الكثرة ولا يحصل
ان واجب الوجود واحد وحدته لا تزول بكثرة الصور المتقررة
فيه واعترض الشارح المخدوع بانه لا شك ان القول بتقرر
لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا
وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية
ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه
تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة
فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء
والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل
بقيام الصور المعقولة بذواتها والمشاؤون القائلون باتحاد
العاقل والمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات
حذرا من التزام هذه ثم اشار الى ما هو الحق عنده
وقال العاقل كما لا يحتاج في ادراكه ذاته لذاته الى صورة
غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما
يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها
هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة وتتصورها

وتتصورها وتستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك بل بمشاركة
ما من غيرك ومع ذلك فانت تعقلها لا بتعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من
غير ان يتضاعف الصور فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك
المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب
واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك
هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته
من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك
الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك
لست بمحل لها وانما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا
في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها
فان حصلت تلك الصورة لك بجهة اخرى غير الحلول فيك
حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء
لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله
فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من
غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه
واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من

تعقلها

غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته ولوجوده الا في
اعتبار المعتبرين وحكمت بانه عقله لذاته علة لعقله لمعلوله
الاول فاذا حكمت بكون العلتين المنع لذاته وعقله
لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون
المعلولين ايضا اعني المعلول الاول شيئا واحدا في الوجود
من غير تغاير تقتضي كون احدهما مباينا للاخر والتغاير
فيه كما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارا محضا
فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول
هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة
مستأنفة تحل ذات الاول تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات
لها بحصول صور منها وهو تعقل الواجب ولا موجود الا و
المعلول الاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية ما عليه الوجود حاصلة فيها ضرورة ان العلم بالعلية
يستلزم العلم بالمعلول والاول الواجب تعقل تلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور
فكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم شيء

شيء من المحالات المذكورة انتهى كلامه واورد عليه بعض شارحي فصوص
ان تلك الجواهر العقلية لكونها ممكنة حادثة مسبوقة بالعدم
الذاتي معلومة للحق سبحانه قبل وجودها فكيف يكون
الاول سبحانه عالما بها بعين وجودها وايضا يبطل بذلك العناية
المفسرة عند الحكماء بالعلم الازلي الفعلي المتعلق بالكليات
كليا وبالجزئيات ايضا كليا السابق على وجود الاشياء
وايضا يلزم احتياج ذاته في اشرف صفاته الى ما هو غيره
صادر عنه والحق ان من انصف من نفسه علم ان الذي
ابدع الاشياء واوجدها من العدم الى الوجود سواء
كان العدم زمانيا او غير زماني يعلم تلك الاشياء بحقائقها
وصورها اللازمة لها الذهنية والخارجية قبل ايجادها
اياها والا لا يمكن اعطاء الوجود لها فالعلم بها غير وجودها
والقول باستحالة ان يكون ذاته وعلمه الذي هو عين ذاته
محلا للامور المتكثرة انما يكون اذا كانت غيره كما عند
المحجوبين عن الحق اما اذا كانت عينه من حيث الوجود
والحقيقة وغيره باعتبار التعقل والتعين فلا يلزم ذلك
وفي الحقيقة ليس حالا ومحلا بل شيء واحد يظهر بمحليته تارة وبحاليته اخرى

زيادة تحقيق اذا علم الاول سبحانه ذاته بذاته فهو باعتبار
انه يعلم ويعلم يكون عالما ومعلوما وباعتبار انه يعلم بذاته
لا بصورة زائدة عليه يكون عالما فهناك امور ثلثة لا تمايز
منها الا بحسب الاعتبار واذا اعتبر كون ذاته سببا لظهوره
على نفسه لحقه النورية واذا اعتبر كونه واجدا المعلوم غير غائب قد
شاهدا اياه غير غائب عنه تعين نسبة الوجود والوجدانية والموجود ية
والشاهدية والمشهودية ولا شك ان علمه سبحانه بذاته
بهذه الاعتبارات التي هي صفات لا يحتاج الى صورة
زائدة عليه وكذلك علمه بماهيات الاشياء وهو بانها فانها عبارة
وهو بانها ليست عبارة الا عن الذات المتعالية متلبسة
باحتمال هذه الاعتبارات المذكورة المتعينة التعقل معها
جمعا وفرادى على وجه كلي وجزئي فلا يحتاج في العلم بها الى
صورة زائدة فلا فعل هناك ولا قبول ولا قابل ولا حال ل
ولا محل والا لاحتاج في شيء من كمالاته الى ما هو صادر عنه
تعالى عن ذلك فان علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الاشياء
قالت الحكماء يعلم الاول سبحانه الاشياء بسبب علمه بذاته
لانه يعلم ذاته التي هي مبدأ لتفاصيل الاشياء فيكون عنده

امر بسيط هو مبدأ العلم بتفاصيلها وهو علمه بذاته
التي هي علة ذاتية للمعلول الاول فيتضمن العلم به ثم المجموع علة
قريبة للمعلول الثاني فيلزم العلم به ايضا وهكذا الى اخر المعلولات
فعلمه بذاته متضمن للعلم بجميع الموجودات اجمالا فاذا فصل ما فيه
امتاز بعضها عن بعض وصارت منفصلة فهو كامر بسيط
يكون مبدأ لتفاصيل امور متعددة فكما ان ذاته مبدأ
لخصوصيات الاشياء وتفاصيلها كذلك علمه مبدأ للعلوم
وتفاصيلها ونظيره ما يقال في تضمن العلم بالماهية العلم
بالاجزاء منها اجمالا وكونه مبدأ لتفاصيلها ولا يذهب
عليك انه يلزم من ذلك علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية
فان الجزئيات ايضا معلومة كالكليات فيلزم علمه بها ايضا
وقد اشتهر عنهم انهم ادعوا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث
هي جزئيات لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية ولكن انكر
بعض المتاخرين وقال نفي تعلق علمه بالجزئيات مما احاله
عليهم من لم يفهم كلامهم وكيف يقولون تعلق علمه بالجزئيات
وهي صادرة وهو عاقل لذاته عندهم ومن مذهبهم ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول بل لما نفوا عنه الكون في المكان

فان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول سواء كان [illegible] او [illegible]
[illegible]

جعلوا نسبة جميع الاماكن اليه نسبة واحدة متساوية ونزهوا عنه
الكون في الزمان جعلوا نسبة جميع الازمنة ماضيها ومستقبلها
وحالها اليه نسبة واحدة وقالوا كما لا يكون العالم بالامكنة
اذا لم يكن مكانيا يكون عالما بان زيدا في اي جهة من
جهات وعمرا في اي جهة وكيف يكون الاشارة منه اليه
وكم بينهما من المسافة وهو كذلك في جميع ذوات العلم ولا
يجعل نسبة شي منها الى نفسه لكونه غير مكاني كذلك العالم
بالازمنة اذا لم يكن زمانيا يكون عالما بان زيدا في اي
زمان يولد وعمرا في اي زمان وكم يكون بينهما من المدة
وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة بالازمنة ولا يجعل نسبة
شي منها الى الزمان يكون حاضرا له فلا تقول هذا مضى
وهذا ما حصل بعد وهذا موجود الان بل يكون جميع ما في
الازمنة حاضرا عنده متساوي النسبة اليه مع علمه بنسبة البعض
الى البعض وتقدم البعض على البعض اذا تقرر هذا علمتم وحكموا به
ولم يسمع الحكم اوهام المتوغلين في الزمان والمكان حكم
بعضهم بكونه مكانيا ويشيرون الى مكان مخصوص وبعضهم
بكونه زمانيا ويقولون ان هذا فات وان هذا لم

يحصل بعد وينسبون من ينفي ذلك عنه الى القول بنفي العلم
بالجزئيات الزمانية وليس كذلك وفي كلام الصوفية ان الحق
سبحانه وتعالى اقتضى كل شي اما لذاته او لشرط او شروط
فيكون كل شي لازمه ولازم لازمه وهلم جرا فالصانع
الذي لا يشغله شان عن شان واللطيف الخبير الذي
لا يعزب عنه كال لا بد وان يعلم ذاته ولازم ذاته ولازم
لازمه جمعا وفرادى اجمالا وتفصيلا الى ما لا يتناهى
وايضا في كلامهم ان الحق سبحانه لاطلاقه الذاتي الذي له
المعية الذاتية مع كل موجود وحضوره مع الاشياء علمه بها فلا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فالحاصل
ان علمه تعالى بالاشياء على وجهين احدهما من حيث
سلسلة الترتيب على طريقة مرتبة من طريقة الحكماء والثاني
من حيث احديته المحيطة لكل شي ولا يخفى عليك ان
علمه سبحانه بالاشياء على الوجه الثاني مسبوق بعلمه بها على
الوجه الاول فان الاول علم غيبي بها قبل وجودها والثاني
علم شهودي بها عند وجودها وبالحقيقة ليس هناك علمان
بل الحق الاول وجود متعلقه اعني المعلوم نسبة باعتبارها

نسميه شهودا وحضورا الا انه حدث عندك علم آخر
فان قلت يلزم من ذلك ان يكون علمه على الوجه الكلي
مخصوصا بالموجودات الخارجية قلت نعم لكن الموجودات
كلها بالنسبة اليه حالية فان الازمنة متساوية بالنسبة اليه حاضرة
عنده كما مر في كلام بعض المحققين **القول** في الارادة
اتفق المتكلمون والحكماء على اطلاق القول بانه مريد
ولكن كثر الخلاف في معنى ارادته فعند المتكلمين من
اهل السنة انها صفة قديمة زائدة على الذات على ما
هو شان سائر الصفات الحقيقية وعند الحكماء هي العلم
بالنظام الاكمل ويسمونه عناية **قال** ابن سينا العناية
هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجوز ان يكون عليه الكل
حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في
ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير
انبعاث قصد وطلب من الاول تعالى **وتحرير المذهبين**
ان نقول لا يخفى انا نجد من انفسنا انا لا نجوز صدور فعل اختياري
في وقوعه بل نجد من انفسنا حالة نفسانية تابعة للعلم
بما فيه من المصلحة ثم نحتاج الى تحريك الاعضاء بالقوة

بالقوة المنبثة في العضلات فذاتنا هو الفاعل والقوة
العضلية هي القدرة وتصور ذلك الشيء هو الشعور بالمقدور
ومعرفة المصلحة هي العلم بالغاية والحالة النفسانية المسماة بالميل
هي التابعة للشوق المتفرع على معرفة الغاية فهذه امور متغايرة
لكل واحد منها مدخل في صدور ذلك الشيء فالمتكلمون اثبتوا
تعالى في فعله لا اعراض يثبتون له ذاتا وقدرة زائدة على
ذاته وعلما بالمقدور وبما فيه من المصلحة زائدا ايضا على ذاته وارادة
كذلك ويجعلون للمجموع مدخلا في الايجاد سوى العلم بالمصلحة
فيكون غايته هي غاية وعوض الا علة غائية واما الحكماء
فاثبتوا له ذاتا وعلما بالاشياء هو عين ذاته ويجعلون الذات
مع العلم كافيين في الايجاد فعلمه عين قدرته وعين ارادته
انه كاف في الصدور وليس له حالة شبيهة بالميلان النفساني
الذي لنا في ما يصدر بالنسبة الينا من الذات مع
الصفات يصدر عنه بمجرد الذات فهذا معنى اتحاد الصفات
مع الذات فليس صدور الفعل فيه كصدوره منا ولا كصدوره
من النار والشمس بلا شعور له بما يصدر عنه اما الصوفية
المحققون فيثبتون له ارادة زائدة على ذاته لكن بحسب العقل

لا بحسب العقل الخارج كساير الصفات فهم يخالفون المتكلمين
في اثبات ارادة زائدة على ذاته بحسب الخارج والحكماء
في نفيها بالمرة لمرة **القول في القدرة** ذهب المليون
كلهم الى انه تعالى قادر يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء
منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه واما الفلاسفة
فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم
ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور
لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم
انه الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء
ذهبوا الى ان الفعل الذي هو الفيض والوجود لازم لذاته
كلزوم سائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك
بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية
ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق
الباري سبحانه واما الصوفية فيثبتون له سبحانه ارادة
زائدة على الذات والعلم بالنظام الاكمل واختيارا في ايجاد
العالم لكن على النحو المعهود من اختيار الخلق الذي هو متردد واقع

واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجح احدهما
عنده لمزيد فائدة او مصلحة يتوقعها فمثل هذا يستنكر في حقه سبحانه
لانه احدي الذات واحدي الصفات وامره واحد وعلمه
بنفسه وبالاشياء علم واحد لا يصح له تردد ولا امكان
حكمين مختلفين بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه
فالاختيار الالهي انما هو بين الجبر والاختيار المفهوم بين
الناس مع ان معلوماته سواء قدر وجودها او لم تقدر
مرتسمة في عرصة علمه ازلا وابدا مرتبة لا مرتبة الحكم منه
في نفس الامر وان خفي ذلك على الاكثرين فالاولوية بين
امرين لسداهم امكان وجود كل منهما انما هو بالنسبة الى المتوهم
المتردد واما في نفس الامر فالواقع واجب وما عداه مستحيل
الوجود فان قلت قد استدل الفرغاني في شرح القصيدة
التائية بقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل اي ظل التكوين
على المكونات ولو شاء لجعله ساكنا ولم يمده على الجميع
سبحانه لو لم يشأ ايجاد العالم لم يظهر فكان له ان لا يشاء
فلا يظهر قلت قولهم ان لم يشأ لم يقع صحيح وقد وقع في الحديث
الشريف ما لم يشأ لم يكن ولكن صدق الشرطية كما سبق

لا يقتضي صدوره المتقدم وامكانه فلا ينافيه قاعدة لا يجب فضلا
عن الاختيار الجازم المذكور فقولهم في الايجاد الحظي للعالم
كان لذاته لا لايثار فلا يظهر اما لنفي الجبر المتوهم للمعقول الفعلية
واما لانه سبحانه باعتبار ذاته الاحدية غني عن العالمين فالصوفية
مع الحكماء متفقون على امتناع صدور متقدم الشرطية الحادثة
مخالفون لهم في اثبات ارادة زائدة على العلم بالنظام
الاكمل لازمة له بحيث يستحيل انفكاكها عن العلم كما يستحيل انفكاك
العلم عن الذات بقي الكلام في ان الامر القديم هل يستند
الى المختار ام لا فاعلم ان المتكلمين بل الحكماء اتفقوا على
ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار لان فعل المختار
مسبوق بالقصد الى الايجاد مقارن لعدم ما قصد ايجاده ٥٥
ضرورة فالمتكلمون اثبتوا الاختيار للفاعل وذهبوا الى نفي
الاثر القديم والحكماء اثبتوا الاثر القديم وذهبوا الى نفي الاختيار
واما الصوفية فانهم جوزوا استناد الاثر القديم الى الفاعل
المختار وجمعوا بين اثبات الاختيار والقول بوجود الاثر
القديم فانهم قالوا ان ذا الكشف الصريح ان الشيء اذا
اقتضى امرا لذاته اي لا بشرط زائد عليه سمي غيرا وان

وان اشتمل على شرط او شروط هي عين الذات كالنسب
والاضافات فلا يزول ولا يتخلف ذلك الامر ويدوم بدوام
ذاته كالقلم الاعلى فانه اول مخلوق حيث لا واسطة بينه
وبين خالقه يدوم بدوامه كانهم تمسكوا في ذلك على ما
ذكره الآمدي من ان سبق الايجاد قصدا الى وجود
المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان سبق الايجاد
الايجابي يسبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله بان يكون
الايجاد القصدي مع وجود المعلول زمانا متقدما عليه
بالذات وح جاز ان يكون بعض الموجودات مصاحبا في
الازل بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معا في الوجود
وان تغايرا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما في
حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانا معا
في الزمان فان قيل انا اذا رجعنا وجداننا ولاحظنا
على القصد كما ينبغي نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد
الموجود فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون
اثر المختار حادثا قطعا قلنا قد تقدم القصد على الايجاد
كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقا رنتها

في الوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود
قبل وبالجملة ما يقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان
معه اذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه كما ان كقصدنا الى افعالنا
فان قيل نحن اذا رجعنا الى وجداننا ولاحظنا معنى
القصد جزمنا بان القصد الى تحصيل الشيء والتاثير فيه
لا يحصل الا حال عدم حصوله كما ان ايجابه لا يعقل الا حال
حصوله وان كان سابقا عليه بالذات وهذا المعنى ضروري
لا يتوقف الا على تصور معنى القصد والارادة كما ينبغي
قلنا الراجع الى وجدانه انما يدرك قصده وارادته
الحادثة الناقصة لا الارادة الكاملة الازلية لا شك
انهما يختلفان حكما فالاولى ليست كافية في تحصيل المراد
ولهذا يتخلف المراد عنها كثيرا والثانية كافية فيه
فلا يمكن تخلفه عنها فاين احدهما عن الاخرى اعلم ان الصفات
الكمالية كالعلم والارادة والقدرة لها اعتباران احدهما
اعتبار نسبتها الى الحق سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة
ومرتبة عبارة عن العالمين وهي بهذا الاعتبار ازلية
وابدية كاملة لا شائبة نقص فيها وثانيهما نسبتها الى المجالي

ن

156

التجليات الغير المجعولة الى نوره الوجودي نسبة المرايا الى
ما ينطبع فيها ومن شان التجلي بالصفات الكمالية ان يظهر
بحسب المجلي لا بحسب المتجلي فاذا تجلى في مرايا ظهرت صفاته الكمالية
فيه بحسبه لا بحسب المتجلي سبحانه فيلحقها النقص بنقصان
المتجلي فالعارف اذا ادركها بوجدانه اضاف النقص الى عدم
قابلية المجالي واسندها اليه سبحانه كاملة مقدسة عن شائبة
النقص وان اسندها اليه ناقصة كان هذا الاسناد باعتبار
ظهوره في تجلياته لا بحسب صرافة وحدته وغير العارف اما اسندها
اليه سبحانه ناقصة من غير تمييز بعض المراتب عن بعض او
نفاها عنه بالمرة تعالى عما يقول الظالمون **القول في كلامه
سبحانه** والدليل على كونه متكلما اجماع الانبياء
عليهم السلام عليه فانه تواتر عنهم انهم كانوا يثبتون الكلام
ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل
ذلك من اقسام الكلام واعلم ان ههنا قياسين
احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم وثانيهما ان
كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود
وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث فافترق

م

المسلمون الى فرق اربع فرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس
الاول وقد حذفت واحده منهما صغرى القياس الثاني وقد
الاخرى في كبراه واختلفوا الى صحة الثاني وقد حذف احدى
مقدمتي الاول على التفصيل المذكور فاهل الحق منهم ذهبوا
الى صحة القياس الاول وقد حذف صغرى القياس الثاني
قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات
بل صفة ازلية قائمة بذاته كانه بها آمر وناه ومخبر وغير ذلك يدل
عليه بالعبارة والكتابة والاشارة فاذا عبر عنها بالعربية
فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتوراة والاختلاف
على الاعتبارات دون المسمى والتفصيل في هذا المقام
اذا اخبر الله تعالى عن امر او امر به او نهى عنه واداه الانبياء
عليهم السلام الى امتهم بعبارات دالة عليه فلا شك ان هناك
امورا ثلثة معان معلومة وعبارات دالة عليها معلومة ايضا
وصفة تمكن بها عن التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات
لافهام المخاطبين ولا شك في قدم هذه الصفة بالنسبة
اليه تعالى وكذا في قدم صور معلومة تلك المعاني والعبارات
بالنسبة اليه تعالى فان كان كلامه عبارة عن تلك الصفة فلا شك

فلا شك في قدمه وان كانت عبارة عن تلك المعاني والعبارات
فلا شك انها باعتبار معلومية له تعالى ايضا قديمة لكن لا تختص
هذا القدم بها بل يعمها وسائر عبارات المخلوقين ومدلولها
لانها كلها معلومة له سبحانه ازلا وابدا وان كان عبارة
عن امر وراء هذه الامور الثلاثة فليس على اثباته دليل
يقوم على ساق كما اثبته المتكلمون من الكلام النفسي
ان كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر وان كان
عبارة عن تلك المعاني والعبارات المعلومة فلا شك
ان قيامها به سبحانه ليس الا باعتبار صور معلوميتها التي
فليس صفة براسها بل هو من جزئيات العلم واما المعلوم
فسواء كان العبارة او مدلولاتها فليس قائمة به
سبحانه فان العبارات بوجودها الاصلي من مقولة الاعراض
الغير القارة واما مدلولاتها فبعضها من قبيل الذوات
وبعضها من قبيل الغير القارة فكيف تقوم به سبحانه
ولنذكر في هذا المقام كلام الصوفية ليتضح ما هو الحق
ان شاء الله تبارك وتعالى قال الامام حجة الاسلام الكلام
على ضربين احدهما مطلق في حق الباري والثاني في حق

الآدميين اما الكلام الذي ينسب الى البارى تعالى فهو صفة
من صفات الربوبية فلا تشابه بين صفات البارى
وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على
ذواتهم المتكثر وجدانهم ويتقوم بهم تلك الصفات
وتتعين حدودهم ورسومهم بها وصفة البارى لا تحيد ذاته
ولا ترسم فليست اذن اشياء زائدة على العلم الذي هو
حقيقة هويته ومن اراد ان يعد صفات البارى
فقد اخطا فالواجب على العاقل ان يتامل ويعلم ان
صفات البارى لا تتعدد ولا تنفصل بعضها عن بعض
الا في مراتب العبارات وموارد الاشارات
واذا اضيف علمه الى السماع دعوة المضطر يقال سميع
واذا اضيف الى روية ضمير المخلوق يقال بصير واذا افاض
من مكنونات علمه على قلب احد منا من اسرار الالهية
ودقائق جبروت ربوبيته يقال متكلم فليس يعني له السمع
ويعني له البصر ويعني له الكلام فاذن كلام البارى ليس
سوى افادته مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال
تعالى فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه ثم انه تعالى يقربه وقربه

وقربه بقدرته واجلسه ببساط انسه وشافهه بما على صفاته
وتجلى بعلم ذاته كما شاء تكلم وكما اراد سمع وفي الفتوحات
المكية ان المفهوم من كون القران حروفا امران الامر
الواحد المسمى قولا وكلاما ولفظا والامر الآخر يسمى كتابة ورقما
وخطا والقران يخط فله حروف الرقم وينطق فله حروف
اللفظ فلما يرجع كونه حروفا منطوقا بها حصل الكلام الذي
هو صفة او حصل المترجم عنه واعلم انه سبحانه تبارك وتعالى
قد اخبرنا نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم انه سبحانه وتعالى يتجلى
في القيامة بصور مختلفة فيعرف وينكر ومن كانت حقيقته
تقبل التجلي فلا يبعد ان يكون الكلام بالحروف المتلفظ بها
المسماة كلاما بعض تلك الصور كما يليق بجلاله وقال رضي
الله تعالى عنه بعد كلام طويل فانه اذا تحققت ما قررناه
تبينت ان كلام الله تعالى هو هذا المتلو المسموع المتلفظ به
المسمى قرانا وتورية وزبورا وانجيلا وقال الشيخ القنوي
في تفسير الفاتحة كان من جملة ما من الله سبحانه على عبده
ارادته تعالى ان اطلعه على بعض اسرار كتابه الكريم الحاوي
على كل علم جسيم واراده انه ظهر عن مقارعة غيبه واقعة بين صعقي

القدرة والارادة متصفا بحكم ما احاط به العلم في المرتبة الجامعة
بين الغيب والشهادة لكن على نحو ما اقتضاه الموطن والمقام
وعينه حكم المخاطبين وحاله ووقته بالتبعية الكلام والذي
يظهر من كلام هولاء الاكابر ان الكلام الذي هو صفته
تعالى ليس سوى افادته وافاضته مكونات علمه على من يريد
اكرامه ان الكتب المنزلة المنظومة من حروف وكلمات
كالقران وامثاله ايضا كلامه لكنها من بعض صور تلك
الافادة والافاضة ظهرت بتوسط العلم والارادة
والقدرة في البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة يعني
عالم المثال من مجالية الصورية المثالية كما يليق به سبحانه
والقياسان المذكوران في صدر البحث ليسا متعارضين
في الحقيقة فان المراد بالكلام في القياس الاول
الصفة القائمة بذاته سبحانه وفي الثاني ما ظهر في البرزخ
من بعض المجالي الالهية والاختلاف الواقع بين المليين
لعدم التوجه بين الكلامين والله سبحانه اعلم قال بعضهم في
قوله واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة
اعلم ان هذه المقاولة تختلف باختلاف العوالم التي التقاول

فيها فان كان واقعا في عالم المثال فهو شبيه
بالمكالمة الحسية وذلك لان يتجلى لهم الحق تجليا مثاليا كتجليه
لاهل الاخرة بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحول
وان كان واقعا في عالم الارواح من حيث تجردها
فهو كالكلام النفسي فيكون قوله تعالى لهم القاؤه في قلوبهم المعنى
المراد من هذا انتهى النطق على كلام الله ومراتبه فانه
عين المتكلم في مرتبة ومعنى قائم به في اخرى كالكلام النفسي
فانه مركب من الحروف مجتمعها في عالم الحس والمثال
ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان افعال العباد الاختيارية
واقعة بقدرته تعالى وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله
سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا
فاذا لم يكن هناك مانع اوجد منه فعله المقدور مقارنا
لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا
ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته
وارادته من غير ان يكون منه تاثير ومدخل في وجوده
سوى كونه محلا له وقال الحكماء هي واقعة على سبيل الوجوب
وامتناع التخلف بقدرته تعالى يخلقها الله في العبد ان قارنت
حصول الشرائط وارتفاع الموانع

تمت الرسالة بعناية الله تعالى

رسالة راحة الارواح في دفع العاهة الاشباح
للعلامة المشتهر بالصلاح والاصلاح
بعون الله في دار الاسلام

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يا دافع البلاء، يا مجيب الدعاء، ويا كاشف الداء
بالشفاء والدواء، اجب دعاءنا لمن هو رحمة للعالمين، ورأفة
للفقراء، حسبك لا احصي ثناء عليك كما شاء، اللهم احفظ
وجماعتنا من جميع الشرور والقضاء، ومن حوادث
الطاعون والوباء، بحرمة نبينا المصطفى، ورسولك المجتبى
عليه الصلوة والسلام، وعلى آله واصحابه الكرام. اما بعد
فلما كان دوران الطاعون بين الناس، ولا يا من فرد
روح من شر سمه بالكاس، فاردت ان اكتب رسالة
تكون شافية للداء، وترياقا للطاعون والوباء،
بارادة دافع البلاء، ورافع القضاء، اظهارا للافتقار
بجنابه الشريف، وبابه المنيف، الذي هو قبلة القبل
وكعبة الامل، لا زالت عرصته رحال الابرار، ومنبع
ارباب العلوم والاسرار، فجمعت الآيات الدالة على دفع الآفة
والاخبار الدالة على دفع العاهة، ورتبتها على مقدمة

وثلاثة ابواب، بعون الله العليم الوهاب، وسميتها
راحة الارواح في دفع العاهة الاشباح. اما المقدمة
ففي بيان دفع الحوادث بالدواء، ورد القضاء بالكلم
والدعاء، وادابها عند ارادة ذكرها في جلب المنافع ودفع
القضاء، وفي عدم جواز الفرار من ارض وقع فيها الطاعون،
وعدم جواز الدخول عليها ما دام شائعا فيها الطاعون.
واعلم ايها الطالب للوصول الى كعبة الحصول ان
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لا يرد القضاء الا
الدعاء، ولا يزيد في العمر الا البر، وقال عليه الصلوة والسلام الدعاء
ينفع مما نزل ومما لم ينزل، وان لابتداء كل اسم او دعاء آدابا
احدها ملازمة الطهارة، وثانيها التوبة، وثالثها التحميد لله تعالى
والثناء عليه تعالى، ورابعها التشفع بالنبي عليه السلام بواسطة
التصلية عليه، وهو مفتاح باب السعادة في عالم الغيب والشهادة،
وخامسها اكل الحلال، وهو السيف القاطع والبرهان الساطع،
وسادسها جمع الهمة، وسابعها حضور القلب، وثامنها صفاء الباطن،
وتاسعها ترك الالتجاء لغير الله تعالى، وعاشرها جزم القطع
بانه تعالى اجابة الدعاء مع صحة الاعتقاد، وهو الاسم الاعظم

كما قيل لو اعتقد احدكم بحجر لنفعه والحادي عشر اخلاص النية
والثاني عشر المواظبة على اسماء الله تعالى واذا كان كذلك
فافهم ذلك فانه ينور قلبك بنور التوحيد ويلبس لباس التجريد
قال عليه السلام ما خلق الله تعالى من داء الا انزل معه
شفاء علمه من علمه وجهله من جهله صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا اهل الهمم والصفاء من الانبياء والاولياء والحكماء
الذين جنوا ثمرات الخواص من شجر الاشياء فبعض الانبياء
استفادوا الوقوف على خواصها العجيبة ومنافعها
الغريبة بالوحي الالهي والالهام الرباني مثل دانيال
عليه السلام وبعض الاولياء بالكشف المطلع والشهود
المحقق مثل آصف بن برخيا وزير سليمان عليه السلام وبعض
الحكماء بالرؤيا في المنامات والفراسة والالهامات
وكل منهم قد القى الى اصحابه بعض ما آتاه الله تعالى من اسرار
لطفه ومنافع شريفة اما بطريق العبارة او
بطريق الرمز والاشارة وبعض الحكماء الذين خصهم
الله تعالى بشرف الحكمة قد عرفوا بعض هذه الاسرار
باخبار الانبياء والاولياء لهم مثل لقمان الحكيم فانه قد اخذ

الحكمة عن الف نبي وعاش الف سنة واسقلبيوس خادم ادريس
عليه السلام وسيد الحكماء بليناس وغير هؤلاء من العلماء الكبار
اولي الايدي والابصار الذين اقتبسوا من مشكوة
عالم الانوار وحقايق الاسرار وهرمس الهرامسة
فانه لما اراد ان يستخرج علم سر الخليقة والوقوف على
بيان حكم الحقيقة ظهر له الانطباع التام في عالم المنام
وارشده بلسان الالهام على العجايب واوقفه
الغرايب وارسطو لما استخرج بالفكر النظري والارشاد
الالهي خواص الاحجار ومنافعها صنف في ذلك كتاب
الاحجار حتى قال من تختم باليوقوت امن من الطاعون
ولا يقع الصاعقة على ذاته ولا يجوز الفرار من ارض وقع
فيها الطاعون ولا الدخول عليها ما دام شايعا فيها
لانه روى المسلم والبخاري عن عبد الرحمن بن عوف رضي
الله تعالى عنهم انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه السلام يقول اذا
كان الوباء بارض وانتم فيها فلا تخرجوا فرارا منه
واذا سمعتم به بارض فلا تقدموا عليه وروى ابو نعيم
الاصفهاني عن اسامة بن زيد انه قال ذكر الطاعون

عند رسول الله عليه الصلوة والسلام فقال رجس او رجز عذب به
امة من الامم وبقيت منه بقايا فاذا سمعتم به بارض فلا تدخلوا
عليه واذا وقع وانتم فيها فلا تفروا منه الباب الاول في
خواص الايات القرانية والاسماء الربانية والادعية
الصمدانية وفيه فصول ثلثة الفصل الاول في خواص
الايات القرانية روي عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
قال انه شفاء من كل داء الا السام حين قرا اخر سورة
الحشر ووضع يده على راسه قيل من كتب قوله تعالى اني توكلت
على الله ربي وربكم ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربي
على صراط مستقيم فان تولوا فقد ابلغتكم ما ارسلت به
اليكم ويستخلف ربي قوما غيركم ولا تضرونه شيئا ان
ربي على كل شيء حفيظ في قرطاس وعلقه على صبي من ح
الافات العارضية للصبيان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من قرا اية الكرسي عند خروجه من منزله وكل الله تعالى عليه
ملئكة يحرسونه من كل افة واهنة وقال عليه السلام فاتحة
الكتاب شفاء من كل داء وقال بعض العلماء بالله تعالى فيها الف
خاصية ظاهرة والف خاصية باطنة ومن كتب في اناء طاهر

ظاهر ومحاه بماء وسقاه لمريض خفف مرضه باذن الله تعالى وقال
رسول الله عليه السلام اذا وضعت جنبك على فراشك وقرات
فاتحة الكتاب وقل هو الله احد فقد امنت من كل شيء الا
الموت قال بعض المشايخ من كتب اسمه لطيف بعبادة
في جام زجاج في اوقات الصلوة ومحاه بماء وسقاه
لمن به مرض مشتعل فان قدر له الحيوة شفاه الله تعالى وعجل
وان قدر له الموت سكن المه وهون عليه الموت وقد جرب
ذلك مرارا وهذا احسن الطرح في وضعه

اسه	لطيف	بعبا	ده
٦٠	٧٢	١٢٦	٦٨
١٢٧	٦٣	٨	٣٤
٧٤	٣	٦٤	١٢٨

اسه	لطيف	بعبا	ده
١٢٣	٧٢	١٢٩	٦٥
٧٣	٦٣	٨	٧٤
٦	٧	٦٤	١٢٨

الفصل الثاني في الاسماء الربانية من رسم اسمه تعالى المقتدر في خاتم شمسي التوجه يجمع الهمة وحضور القلب وذلك في شرف القمر ومن تختم به امنه الله تعالى من الطاعون وهذه صورته ومن اضاف اليه اسم الرقيب ووضعه في بطن فص على هذه الصورة وتختم به حجبه الله ما دام احتياطا

م	ن	ث	د	ر	ا
د	ر	م	ق	ث	ا
ر	م	ق	ث	د	ا
ث	د	ر	م	ق	ا
ق	ث	د	ر	م	ا

[illegible]

قال شارح اللمعة النورانية من ذكر اسم الله المؤمن ١٣٦ مرة
امنه الله تعالى من شر الطاعون ومن قال عند رؤية من نجا
منه اربع مرات امنه الله تعالى من شره قال الشيخ احمد البوني
من نقش الاسم الفتاح والحاه على باب دار لم يمت في تلك
الدار احد من الطاعون ومن ذكر اسم السلام كل يوم ٣٧١
مرة سلمه الله تعالى من افات الطاعون ومن كتبه ١٣١ مرة
في جام زجاج عند رؤية الهلال ومحاه بماء وشربه سلمه الله
من الحوادث في تلك الشهر ومن ذكر الاسم الكافي في كل
يوم ٧٧٧ مرة كفاه الله تعالى شر طوارق الطاعون ومن
ذكر اسمه الحفيظ كل يوم ٩٩٨ مرة كان محفوظا من الوباء والطاعون
ومن كتب اسمه تعالى الشافي على ورق القرع والقاه في دهن
البنفسج وعلقه في الشمس اربعين يوما وهو يذكره كل يوم
٣٩١ مرة على ذلك الدهن فان من ادهن منه
سلم في ذلك العام من حوادث الطاعون ومن ذكره
عند رؤية الهلال ٣٩١ مرة وهو يمر بيده على سائر
بدنه شفاه الله تعالى من الاسقام الظاهرة والباطنة
قال صاحب تيسير المطالب من وضع الاسم الشافي

163

شس	ا	ف	ى
١١	٤٦	٣	٢٩٩
٣٣	٣٤٢	٨	٢٨
٨٨	٩	ا٣١	٤

المثبت في مربع على هذه الصورة
في الساعة الثانية من يوم الاحد
ومحاه بماء وسقاه لمن به مرض
مشكل شفاه الله تعالى منه
وينبغي ان يكتب على سطح هذا المربع قوله تعالى وننزل
من القران ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ومن كتب اسمه تعالى
المحيي على باب دار ٢٨ مرة في الساعة الاولى من يوم كان
محفوظا من الامراض السوداوية والافات الوبائية الفصل
الثالث في الادعية الصمدانية من قراء كل يوم ١٣٤ مرة
بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شئ في الارض ولا في السماء
وهو السميع العليم امنه الله تعالى من الوباء ومن السقم والبلاء
قال العارف بالله من قراء في ايام الوبا كل يوم ١٣٦
مرة اللهم سكن صدمة هيبة قهرمان الجبروت بالالطاف
النازلة الواردة من فيضان الملكوت حتى نتشبث
باذيال لطفك ونعتصم بك من انزال قهرك يا ذا
القدرة الكاملة والقوة الشاملة ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم ومن قراء ١٣٦ بعد صلوة ركعتين لجمع الهمة

وحضور القلب الى الله تعالى من الطاعون والوبا، وهو وصية
الاكابر للاكابر وكذلك من كتبه ١٣٦ مرة على شي طاهر وعلقه
عليه راى من بركاته العجايب دعا العقة الحكمه لدفع النقمه والوبا
نسئلك باسمك الجامع ونورك اللامع ونبيك
الشافع وولىك الى شرع يا معافي يا نافع يا شافى يا دافع
ان ترفع عنا هذا السقم الناقع والسقم الفاجع والداء
الفاجع والوبا القامع انك مجيب سميع قريب واسع
وهو الدعا الماثور عن الامام الشافعى رحمه الله تعالى من افات
النوازل ١٢٩ مرة امنه الله تعالى من شر الحوادث ومن
قرا فى كل يوم ١٣٦ مرة اللهم يا لطيف الطف اسالك
اللطف فيما انت لطيف اسالك اللطف فيما جرت
به المقادير وهو المشهور بالاجابه حرسه الله تعالى من الطاعون
والوباء وهذا دعاء يونس عليه السلام قال بعض الفقراء رايت
النبى عليه الصلوة والسلام فى المنام فى زمان الطاعون
وعلمنى لدفعه هذا الدعاء يا من لطيف لم يزل الطف بنا
فيما نزل انك قديم لم تزل حى قيوم صمد ذو كنف واف
كاف يا خفى الالطاف نجنا مما نخاف من قال فى

فى ايام الوبا اللهم صل على نبينا محمد صلوة تحل العقد وتكشف الكرب
وتشرح الصدور وتيسر الامور وسلم باذن الله تعالى
عن الافات الوبائية الباب الثانى فى الاسرار المعدنية
من وضع مربع الدال وهو اربعة فى اربعة فى بطانة
وعلقها على من به جدرى فانه تنقص عنه ولا تزداد
ويبرا سريعا باذن الله تعالى وقد جربه جماعة من اهل هذا
الشان فصح وذلك بشرط ان يكتب فى الزاوية الاولى
من المربع ٨ وبازائها ١ فى الزاوية اليسرى منه ١١
وهذه صورته فانظر تجده موافقا لما قلنا ومن وضعه على سور مدينة او حائط دار دائما عكسها

١١	١٢	١	٨
٥	٢	١٥	١٥
٦	٩	٦	٣
٣	٧	١٢	١٣

فى ساعة الشمس وهى فى شرفها حرس الله تعالى تلك المدينة او
الدار من الوباء والطاعون الباب الثالث فى الخاصة الحيوانية
والنباتية والمعدنية وفيه فصول ثلثة الفصل الاول فى الخواص
الحيوانية حمامة اذا سكنت فى بيت فان اهل ذلك البيت مامنون
من ريح السكة ومن الهواء الوبائى الفصل الثانى فى النباتية
قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من امر على حاجبيه المشط عوفى

من الوباء بذر قطونا ينفع من الوبا شربا وبخورا وينفع الوبا الحادث
عن الملاحم وشراب الحصرم ينفع في الوباء شربا ومص الرمان
الحامض صالح في زمن الطاعون والآجاص كذلك والعدس
ينفع الوباء اكلا بالخل والثوم كذلك اكلا بالخل العصل الخ
في الكافية المعدنية قال الزهري من قدم ارضا فاخذ من تراب ارضها
مائها عوفي من وبائها والطين المختوم شربه تبعة ينفع من
الوباء والطين الارمني ينفع من الطواعين شربا وطلاء
وينفع من الحمى الوبائية قال جالينوس الحق شرب الطين الارمني
بالخل والماء ينفع من الطواعين وكذلك الطلي به وقد سلم قوم
من وباء عظيم لاعتيادهم شربه وللبن باج الاكبر ينفع من الوباء والطاعون
شربا وطلاء وللخيف ينفع نفعا بليغا قال الشيخ في رحم ارى في
الوباء انفع من دهن البنفسج يدهن به ويشرب وفي زمان جالينوس وهو
خاتم الاطباء وقع في مصر طاعون عظيم الى ان مات في يوم عشرة
الف فشكوا اليه فامرهم بشرب نصف مثقال في كل اسبوع من
هذه الدواء الذي هو صبر سقطوري جزئين ومر جزء
وزعفران جزء بعد ان يتقطع بماء الورد ويخلط ويشرب على الريق
وكل من داوم على شربه سلم من الطاعون باذنه تعالى

تمت الرسالة

رسالة في اقامة الجمعة

رسالة في اقامة الجمعة بسم الله الرحمن الرحيم لابن كمال باشا
الحمد لوليه والصلوة على نبيه وعلى آله واصحابه قال
في الهداية وليس للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان يفوض اليه
ذلك بخلاف المامور باقامة الجمعة حيث يستخلف اقول يجوز له ان
يقيم الغير مقامه لاقامة الجمعة وهذا ظاهر في جواز الاستخلاف للخطبة
بلا تفويض من السلطان لان اقامة الجمعة لا تكون بدونها فجواز الاستخلاف
لاقامة الجمعة يتضمن جواز الاستخلاف للخطبة وعبارة صاحب الخلاصة
قيل له ان يستخلف وان لم يكن في منشوره الامامة والاستخلاف صريحة
فيما ذكرناه لان ما يكتب في منشوره انما هو للاذن بان يستخلف
خطيبا اخر مقامه ثم ان التعليل المذكور في الهداية بقوله لانه
على شرف الفوات لتوقته فكان الامر به اذنا بالاستخلاف
للخطبة وهذا مع وضوحه خفي على من قال ان الاستخلاف للخطبة لا يجوز
اصلا ولا للصلوة ابتداء بل بعد ما احدث الامام وهذا معنى
ما قال في الهداية بخلاف المامور باقامة الجمعة حيث يستخلف الى اخره فركب غلطا
وارتكب شططا اما انه ركب الغلط فلتصريحه بعدم جواز الاستخلاف
للخطبة اصلا واما انه ارتكب الشطط فلحمله كلام صاحب الهداية على
محمله ثم قال وجه ان الخطبة والامامة بعدها من افعال السلطان

كالقضاء فلم يجز لغيره الا باذنه فاذا لم يوجد لم يجز ولا يخفى ما فيه من
الخلل لانه ان اراد بالاذن في قوله فلم يجز لغيره الا باذنه الاذن
الصريح فلا يكون صحيحا لما عرفت من كفاية الاذن دلالة وما ذكره
من كونهما من افعال السلطان لا يقتضي ذلك فلا يتم التقريب ايضا
وان اراد به ما يعم الاذن دلالة كما هو مقتضى التقريب المذكور فان
ما قدمه لا يقتضي ذلك فلا يتم التقريب لما عرفت من تحقق الاذن
دلالة بلا استخلاف في خطبة ثم قال والتحقيق ما قال الحلواني ان المعا
ولم يات الناس ما ادعاه او يتعين على ما ادعاه وبعد
هذه الكلمة تصلح وهذا مما يجب حفظه والناس عنه غافلون وان شئت
تحقيق المقام بتلخيص الكلام على وجه يتضمن تخليصه من الاوهام
فلنرجع الى ما املينا من الغرائب والغوائل حيث قلنا ومن
شرائطها الاذن لاقامتها او ما يقوم مقامه والاذن المعتبر انما
يكون من السلطان او من ينوب منابه والقاضي من النواب
في هذا الكتاب ثم الاذن قد يكون عبارة وقد يكون دلالة التي هي
المنقول عن النوادر قوله الاذن لاقامتها هذا الشرط اذا لم يكن
الامام السلطان فالشرط في الحقيقة اصل الامور اقامة السلطان بنفسه او
الاذن منه او ما يقوم مقامه قوله او ما يقوم مقامه هو اجتماع الناس

الناس على رجل يصلي بهم عند فقد السلطان او تعذر الصلاة اليه
قال الامام السرخسي في المبسوط ثم يذكر انه لو مات من يصلي
الجمعة بالناس فاجتمعوا على رجل فصلى بهم يجزيهم ذلك والصحيح انه يجزيهم
فقد ذكر ابن رستم عن محمد انه لو مات الخليفة او عامل افريقية فاجتمع
الناس على رجل فصلى بهم الجمعة اجزاهم لان عثمان رضي الله تعالى
عنه لما حصر اجتمع الناس على علي رضي الله تعالى عنه فصلى بهم
الجمعة ولان الخليفة انما يامر بذلك نظرا منه لهم فاذا نظروا لانفسهم
واتفقوا عليه كان ذلك بمنزلة امر الخليفة اياه قوله او ينوب
منابه كما في حق الشرط قال الامام المطرزي في المغرب
صاحب الشرط في باب الجمعة يراد به امير البلدة كامير بخارا وقيل
هذا على عادتهم لان امور الدين والدنيا كانت حينئذ الى صاحب
الشرط فاما الان فلا قوله والقاضي من النواب في هذا
الباب يعني يصح اقامة الجمعة والاستخلاف فيها باذن القاضي لانه
من جملة النواب التي اعتبر اذنهم في باب الجمعة ووجه ذلك
على ما ذكره الامام السرخسي في المبسوط ان اقامة الجمعة
من امور العامة وقد فوض الى القاضي ما هو من امور العامة
فنزل منزلة الامام في الاقامة والاستخلاف قوله وقد يكون

دلالة كالاذن الثابت للامام بان يستخلف غيره في اقامة الجمعة
عند حدوث حادث يمنعه عنها في ضمن تعيينه للامامة
قالوا ان الجمعة موقتة تفوت بتاخيره عند العذر اذا لم
يستخلف فالامر باقامتها مع علم الوالي انه قد يعرض له
عارض يمنعه من الاقامة يكون اذنا بالاستخلاف دلالة
انتهى ما نقلنا من الفوائد واذ قد عرفت ان الاستخلاف للامام
انما يجوز اذا كان معذورا بعذر يشغله عن الجمعة في
وقتها واما اذا لم يكن معذورا اصلا او كان معذورا
لكن يمكن ازالة عذره واقامة الجمعة بعده قبل خروج
الوقت فلا يجوز الاستخلاف بناء على ان الاصل عدم الا[ستخلاف]
وجوازه بالاذن عبارة او دلالة وهو مفقود في الصورتين
المذكورتين فعدم وقوفه عليه فسادا فعل الائمة في زماننا
حيث يحضرون في الجامع بلا عذر ويستخلفون الغير في
اقامة الجمعة بقي ههنا دقيقة اخرى وهي ان اقامة الجمعة عبارة
عن امرين الخطبة والصلوة والموقوف على الاذن هو الاول
دون الثاني اذ لا حاجة فيه الى الاذن ويدل عليه مسئلة
الفائتة لو ان الامام اذا سبقه الحدث بعد فراغه عن

اعلم العلماء المتبحرين افضل الفضلاء المتورعين شيخنا عزيز افندينك شيخي
يحيى افندييه يازديغي در

دولتلو شيخ الاسلام حضرتلرينه معروض فقير بودر كه ولاء مسئله‌سنده
در رغزر رم اولان كلام واهي يه اعتماد ايدوب زيد متوفانك
باباسي عمرو معتق اولديغي تقدير چه اكر والده‌سي حرة
اصليه يعني شول حره كه اصلنده رقيق اولميه بو صورتده
زيد دن ولا ساقط اولور باباسي اعتاق ايدن بكره
وانك اولادينه ميراث ديمز ديو افتا بيورمش سنز
صاحب درركك بو كلامي دخي زماننده ابطال اولنوب
ملا كوراني وحضرت شاه افندي وعصري علماسي رساله‌لر
يازوب بو كلامي بو بابده اونكار رساله‌سني تزييف ايتمشلردر
نه عجب غفلتدر بيوروب قول باطل ايله فتوى ويرمشيم
بو ديارم اولان شيوخ الاسلامدن علي جمالي وكمال پاشا
وسعدي افندي وجادري افندي وچوي زاده محمد افندي
وحامد افندي وصنع الله افندي ومصطفى افندي خلافنه جمع
اوزره فتوى ويرمشلردر حتى سعدي افندي مرحومدن استفتا
اولندقده بطلاننه تصريح ايتمشدر صورتي بودر بو مسئله
بياننده ائمه حنفيه‌دن جواب نه وجهله در كه زيد فوت
اولوب وباباسي عمرو زيدي اعتاق ايدن بكر زيرك

ایلدکده زید منه بورک آناسی حرة الاصل اولدوغی تقدیرجه
مولانا خسروک درر غرر نده بکر متروکه لاطریقی ایله
وراثتی منقطع اولور دیدوکی معمول بها مسئله میدر
الجواب اسعد اعلم دکلدر زیرا کندو زماننده معاصرلری
جواب یازدوغی کلماتی ابطال ایتمشلردر وهم بو بابده
دیدوکی حرة الاصل موجود اولماز اولوریسه دخی نادردر
بو مقوله امر مدار حکم شرعی اولماز   کتبه الفقیر سعدی عفی عنه
معارضه کلماتنی ابطال وفسخ ایتمشلردر دیدوکنی ترکیجه تفصیل
ایده لم که ضعفایه فهمی یسیر اوله صاحب درر ولا زوال ملکه
مبنیدر زوال ملکی انه ثبوت ملکه متفرعدر ثبوت
الملک علی الولد ایسه ام طرفندندر اولور الولد یتبع الام فی
الرق والحریة مقتضاسنجه ابک مملوکیتی ولده سرایت ایتمز
بس جانب امده رق اولمایجه ولد اوزرینه ولا اولماز
منزیلدر ترکه ولا امرنده ایکی حدیث شریف که فقهامز
تمسک ایتمشلردر بری الولاء لمن اعتق بری الولاء لحمة کلحمة
النسب وایکیسی دخی عامدر اکثر نقض معتقده یعنی
کرک ابی معتق اولسون کرک حرة معهوده اصلیه کلدر زیرا

168

زیرا تبیع الام دیمک ولدک نفسنده رقا وحریتی حادث
سنی بیان ایچوندر مسئله ولا ماده اخری در موردده عام
وخاص ماده واحده ده اولمیحق خاص عامی تخصیص اولمق
صحیح دکلدر اولماز ثبوت الملک علی الولد انسه قبل ام دیندر
جانب امده رق اولمایجق ولد اوزرینه ولا اولماز دیدوکی
مسلم دکلدر زیرا ثبوت الملک علی الولد من قبل الام
اولمقدر ولده اوزرینه ولا اولمامق لازم کلمز بو بابده مدار
قبل امده اولان ملکدر اگرچه نقض ملکش ولده ساری دکلدر
اما الکا متفرع اولان زوال ملکک حکمی اولاد ولا ساریدر
ولا من قبل الاب اولدوغی حدیث ثانی ایله ثابتدر زیرا
ولا نسب کبی اولیجق نسب آتایه در ایک عتقی ایله مانع
اهلیت ولاء اولان رقی زائل اولدوغی کبی معتق ایچون ولا
ثابت اولور بعده ولدنه تسبب کبی ولدنه دخی سرایت
ایدر دیو هدایه وغیریده تصریح اولنمشدر رحمی ملا خسروک
قبیل ماتخرج فیه ده بوکه معتبر فیه اولمشدر وحاصل اعتق حرة
اصلیه اولان ولده ایکی جهت واردر بری حریت جهت اصلیه
امه تابعدر بری دخی نسبه مشابه اولان جهت واردر

بو جهت ایله ابه تابعدر حتی بعض فقها ولا نسب ایله توامادر
دیو تعیین ایتمشدر بو ایکی جهت بر شیده مانع یوقدر
محل واحدده جهت اولینک ثبوتی جهت ثانیه نک ثبوتنی
مقتضی اولمدوغی معلوم اولدیکه بو طریق ایله تخصیص عام صحیح اولدوغی
تقدیر جه مجتهدین دن صادر اولمق کرکدر ایدی انلر ایله افتا
صحیح اوله عصری جهادکه انقطاع عند زمنکم کلنلرک کرک
صاحب البیاعیه رسمیرک انلره تابع اولنلردر بو مقوله لرک
کلامی ایله افتا اولنمق صحیح دکلدر وبالجمله بو تخصیص فقهانک
قول مرجوحی مقوله سی دکلدرکه حتی انکله افتا فی الجمله ممکن اوله
بلکه قول باطلدر باطل ایله افتا وحکم باطلدر بو دخی معلوم
اوله که مشایخ کبار دن بونک خلافنه روایت مطلعه ایله
کتب متداوله فقهیه مشحونه در فتاوای قاعدیه ده درکه
مردی وفات یافت مادرش ماند ویسر ازاد کننده
پدرش الثلث للام والباقی للعصبة لان معتق ابیه کمعتقه
وصاحب المحیط توخیره ده درکه واذا مات المعتوق عن
صاحب فرض ومعتق فلصاحبه فرض الثلث والباقی للمعتق
بوندن ظاهر اولور که صاحب ذخیره کندونک دعواسنی

دعواسنی تاییدده وکلام صاحب المحیط فی مختصر المحیط دیدوکی
قرینه بلا مریه در زیرا محل اخرده بوکه منافی کلامی ولمعتق
دیکلدر بعیدور خلاصه صاحبی درکه کل مملوک المعتق
عن ملک مالکه خولاده که مجمع الفتاوی صاحبی درکه الولد
یتبع الاب کما فی الولاء کما فی النسب وشرح هدایه ده
دیمشدرکه ان کان الاب معتقا والام مولی الموالاة
کان الولد تابعا للاب وعتابی شرح جامع صغیرنده درکه
وان کانت الام عربیة والاب معتقا فالولاء لموالی الاب
لان الولد یتبع الاب فی الولاء کما فی النسب وفتاوای
قاضیخان نده طحاویدن نقلا درکه ولو شهدوا ان اب
المدعی هذا اعتق اب المیت هذا وهو ملکه ثم مات
المعتق وترک ابنه هذا وهو المدعی ثم مات المعتق وترک
ابنه وهو المیت وهو ولد من امراة حرة قضی بالمیراث للمدعی
بو وجهله بو مسئله ذخیره ده دخی وارددر اکر امراه حره مراد
نفسنه باحود اصلنه مقدما رق طاری اولمامق ردیلور ایسه
جواب بودرکه تخصیص ندر ظاهر اولدیکه الولد یتبع الام ایله
تخصیص اولنماز خصوصا عتابینک وان کانت الام عربیة

دیو دکندلری ظاهر درکه حرره نک ایکی قسمه عبارتی شامله در و بونکله
معلوم اولورکه عبارت منیه فی مطلقه در لکن درر ده تخصیص
ایدوکنک وجهی بوقدر و بالجمله مورد کلامین ماده واحده
اولمایجق حمل مطلق علی المقید صحیح اولماز پس ظاهر اولدیکه
بو قدر ثقاتدن نقول صحیح وارایکن صاحب البدایعک
کلامنه التفات اولنماز مرحوم شیخ الله افندی بدایع حقنده
فضلی افندی مرحومدن نقل ایدردیکه مرحوم والدی اول کتابی
علی جمالی حج شریفه کتدکده مصره اوغرایوب انده برایعدن
برنسخه یه مالک اولوب استانبوله کلدکده انکله افتا
ایدرکن یولی اولکسنده دخی ائمه وخطبا طوروب
شو فتوا کوز کتب فقهیه متداوله یه مخالفدر دیو کندویه
ویروب فی الحقیقه دیدکلری واقع اولماغله من بعد انکله عملدن
خارج اولمش وصاحب البدایعه موافقت ایدنلری دخی
انلک کبی ضعفا درکلاملرینه اعتبار اولنمز بوخصوصده
ابو السعود افندی دخی ابتداء کلام بدایعه اعتماد افتوی ویرمش
لکن صکره خطاسنه معترف اولوب رجوع ایدوب
حق اوزره افتا ایتمشدر بو معنای فضلی افندی شرح فرایضده

فرایضده ذکر ایتمشدر قال شیخنا واستاذنا ابو السعود
العمادی فهو فی هذه المسئلة موافق لصاحب الدرر والغرر
فی فتاواه ثم سمعت انه تحول رایه فیها فافتی بثبوت
الولاء علیه و وافق الاقدمین طونالم که ابو السعود افندی
رایی اولنده تحول ایتمش اوله اول دخی صاحب البدایعه
تابع اولمش اولور بزی التزام کلام مجتهد لازمدر
بو مقوله نک فتواسی بزم اوزریمزه حجت اولماز و بعد هذا
معلوم اوله که سعدی افندینک بودیارده حرة الاصل
موجوده اولماز دیدکلرینک وجهی بودرکه عبیدک غیرینک
نسبی مضبوط دکلدر بودیارده اولانلرک اکثرینک کندویه
یاخود اصولندن برینه رق طاری اولمشدر عیب
بودرکه ملا خسرو رساله سی دیباجه سنده بو معنایه معترف
اولمشدر قال فیها فان هذه المملکة علی سائر ما لکونها
موضع الجهاد مع الفجار ذوی الشقاق والعناد ولذلک کثرت
فیها السبایا والارقاء فکثرت بالضرورة المجدودن
والعتقاء پس بو کلامندن ظاهر اولدیکه بودیارده اولانلرک
اکثرینک کندو نفسنده یاخود اصلنده مملوکیتی متحقق اوله

ك

بوخود بو دیارده اولان خلقه کوره دعوای باطله سنه
مانعدر اما ندرت اوزره دیدوکی حره اصلا بو بولنورسه
اول معوله نادر اولان حکم شرعی اولمماز دیدوکی کلام تسلیمی
دکلدر یعنی اکر اعتبار نامه اولدوغی تسلیم اولنورسه
بو معوله نادره حکم ویرلمز دیمکدر فذلکه کلام بودرکه صاحب
دررک اوج وجهله خطاسی واردر اولا نص شریف عالی
خلاف قاعده اصولیه تخصیص واطلاقات فقهانی بی وجه
تقیید ایتمسی ثانیا دیدوکی کبی حره الاصلک بو دیارده
بولنماسی ثالثا نادرا بولندوغی تقدیرجه مدار حکم شرعی
اولماسی بو جمله سی باطلدر بو عام اولان خلاف ایله
عاملدر مولانا عم حلیه التحقیق عاطل جی علی معدمه الصواب
بعید بمراحل والسلام علی من اتبع الهدی تحریر
محلد نصکره ابو السعود افندینک مجموعه فتاواسنه ظفر
بولنوب کوردیکه اولا کلام بدایعه مواجه فتوی
ویروب ثانیا اندن رجوع ایدوب حق اوزره
فتوی ویروب ثالثا تنقیحی صحیحدر دیو استفتا
اولندقده قوة وسمیه سی افضلیله قول اولنی ترجیح

ترجیح ایدوب درکه جواب صحیح اولکیدر ولا اثار
رقوندر اولاده سرایت ایدر آباده الیم انا سنه
نکسنک ولاسی اولمیحق اولادنه ولا ثابت اولمق
ممکن اولماز بدایع الصنایعده تصریح اولنمشدر
انتهی بوندن معلوم اولدیکه افندینک مبناسی
کلام بدایع ایمش اقوال مجتهدیندن بر قول دکل ایمش
کلام بدایعک فی الحقیقه تحقیق اولنمش ایدی والمبنی
علی الفاسد فاسد بو فتواسنده ولا اثار رقوندر
دیدوکی مسلم لکن رقیت آنانک اثری اولمق لازم دکل
اتانک اثریدر نسب کبی جانب ابدن سرایت ایمک
حبی ایله حدیث ثانی ایله ثابت اولمشدر
تمت بعون الله الملک الوهاب
سنه ١٠٨٦

رسالة
في حق ابوي الرسول صلى الله عليه وسلم

رسالة في حق ابوي الرسول لزبدة الافاضل الفحول
وهو المولى الشهير بابن كمال الوزير عامله الله تعالى
بلطفه الخطير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرم ادم وفضل نسله بفضل احسانه والصلوة
على من خصه الله تعالى بطهارة النسب وحفظ ابائه من الدنس
تعظيما لشانه وجعل قرنه خير القرون وصير كل اصل من
اصوله خير اهل زمانه كما ورد في حديث اورده البخاري
في صحيحه بهذه العبارة بعثت من خير قرون بني ادم قرنا
فقرنا حتى كنت من القرن الذي كنت فيه وفي حديث اخر
انا انفسكم نسبا وصهرا وحسبا لم يزل الله تعالى ينقلني
من الاصلاب الطاهرين الى الارحام الطاهرات مصطفى
مهذبا لا تنشعب شعبتان الا كنت في خيرهما فانا خيركم
نسبا وخيركم ابا ولا يخفى في مقطع هذا الكلام مقنعا لطالب
الحق من ذوي الافهام فيما نسوق لاجله الكلام بعون
الله الملك العلام فنقول وبالله التوفيق وبيده ازمة
التحقيق وبعد ان السلف اختلفوا في ان ابوي رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم هل ماتا على الكفر ام لا فذهب الى

فذهب الى الاول

الاول جمع منهم صاحب التيسير حيث قال في تفسير قوله تعالى
ولا تسأل عن اصحاب الجحيم قال ابن عباس رضي الله
عنهما ومحمد بن كعب القرظي رحمه الله قال النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم ليت شعري ما فعل ابواي فانزل
الله تبارك وتعالى ولا تسأل عن اصحاب الجحيم فلم يذكرهما
حتى توفاه الله تعالى ثم قال ولما امر بتبشير المؤمنين وانذار
الكافرين كان يذكر عقوبات الكفار فقام رجل فقال
يا رسول الله اين والدي فقال في النار فحزن الرجل
فقال عليه الصلوة والسلام والدك ووالدي ووالد ابراهيم
عليه السلام في النار فنزل قوله تعالى ولا تسأل عن اصحاب
الجحيم فلم يسألوه شيئا بعد ذلك وهو كقوله تعالى لا تسألوا
عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وذهب الى الثاني جماعة متمسكين
بالاحاديث الدالة على طهارة نسبه عليه السلام عن دنس
الشرك وشين الكفر ونقض من الجمع الاول قالوا بنجاتهما
من النار منهم الامام القرطبي فانه قال ان الله تعالى احيى له
عليه السلام اباه وامه وامنا به ومن رام التفصيل في هذا
المقام فلينظر تذكرته في سلك المطالعة فان [illegible]

وذهب الى الثاني

للحديث الذي ورد في احيائهما موضوعا قلت زعم
بعض الناس ان الصواب انه ضعيف لا موضوع ولقد احسن
الحافظ شمس الدين ناصر الدين الدمشقي حيث انشد
لنفسه في كتابه بعد ايراد الحديث المذكور شعر حبى الله النبي
مزيد فضل على فضل وكان به رؤوفا فاحيى امه وكذا
اباه لايمان به فضلا لطيفا فسلم فالقديم به قدير وان
كان الحديث به ضعيفا اختاره ونص على كون الحديث
الحديث المذكور ضعيفا لا موضوعا وهو معدود في طبقة
الحفاظ وسئل القاضي ابو بكر بن العربي احد ائمة المالكية
عن رجل قال ان ابا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في النار فاجاب
بانه ملعون لان الله سبحانه يقول ان الذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة قال ولا اذى اعظم من
ان يقال عن ابيه انه في النار قال الامام السهيلي في الروض
الانف بعد ايراده حديث مسلم وغيره وليس لنا نحن ان
نقول ذلك في ابويه عليه السلام لقوله عليه الصلوة والسلام لا تؤذوا
الاحياء بسبب الاموات والله تعالى يقول ان الذين يؤذون
الله ورسوله وذكر في الشفاء ان كاتب عمر بن عبد العزيز قال

تقف

تقف

وذكر في الشفاء

قال كان ابو النبي عليه السلام كافرا فغضب وقال لا تكتب لي ابدا
وفي الحلية لابي نعيم ان عمر رضي الله تعالى عنه لما سمعه ما قال ذلك
غضب غضبا شديدا وعزله عن الدواوين وقال الحافظ ابو حفص
ابن شاهين في كتاب الناسخ والمنسوخ عن عائشة
ان النبي عليه الصلوة والسلام نزل الى الحجون بكيا حزينا
فاقمت به ما شاء الله تعالى ثم رجع مسرورا قال رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم سألت ربي عز وجل فاحيى لي امي
فآمنت بي ثم ردها وقال جلال الدين السيوطي هذا الحديث
اخرجه ابو حفص بن شاهين كذا في الناسخ والمنسوخ وجعله
ناسخا للاحاديث الواردة في انه عليه الصلوة والسلام استأذن
ربه في الاستغفار لامه فلم يأذن له ويرد عليه ان النسخ
لا يجري في الاخبار على ما بين في الاصول ولا يخفى وجهه
على ذوي الاختيار فالوجه ان يقال انه عليه الصلوة والسلام
استأذن ربه في الاستغفار لامه في شهر كذا فلم يأذن له
ثم استأذن فيه في وقت اخر فاذن له قال الحافظ فتح الدين
بن سيد الناس في السيرة قد روي ان عبد الله بن عبد المطلب
وامنة بنت وهب ابوي النبي صلى الله عليه الصلوة والسلام اسلما

قف

وان الله تعالى احياهما فامنا به وروى ذلك ايضا في جده
عبد المطلب ثم قال وهو مخالف لما اخرجه عن ابي رزين
العقيلي قال قلت يا رسول الله اين امي قال امك في
النار قلت فاين من مضى من اهلك قال اما ترضى
ان تكون امك مع امي ثم قال وذكر اهل العلم في الجمع بين
هذه الروايات ما حاصله ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يزل راقيا
في المقامات السنية صاعدا في الدرجات العلية الى ان قبض
الله تعالى روحه الطاهرة اليه وازلفه بما خصه به لديه من الكرامة
حين القدوم عليه فمن الجائز ان يكون هذه درجة حصلت
له عليه الصلوة والسلام بعد ان لم تكن وان يكون الاحياء متاخرا
عن تلك الاحاديث فلا تعارض الى هنا كلامه واما ما ذكره
الحافظ ابو الخطاب بن دحية ان الحديث في ايمان امه وابيه
موضوع يرده القران العظيم قال عز من قائل والذين يموتون
وهم كفار وقال تعالى فيمت وهو كافر فمن مات كافرا لم ينفعه
الايمان بعد الرجعة بل لو امن عند المعاينة لم ينفعه فكيف بعد الاعادة
وفي التفسير انه عليه الصلوة والسلام قال ليت شعري ما فعل ابواي
فنزلت ولا تسأل عن اصحاب الجحيم فهذا مدفوع بما ورد من

من ان اصحاب الكهف يبعثون في اخر الزمان ويحجون ويكونون
من هذه الامة تشريفا لهم بذلك اخرجه ابن عساكر في تاريخه
واخرجه ابن مردويه في تفسيره من حديث ابن عباس رضي الله
تعالى عنهما مرفوعا اصحاب الكهف اعوان المهدي فقد اعتد
بما يفعله اصحاب الكهف بعد احيائهم من الموت ولا بدع
ان يكون الله تعالى كتب لابوي النبي عليه السلام عمرا ثم قبضهما
قبل استيفائه ثم اعادهما لاستيفاء تلك اللحظة الباقية
وآمنا فيها فيعتد به وتاخر تلك البقية بالمدة الفاصلة بينهما
لاستدراك الايمان من جملة ما اكرم الله عز وجل نبيه عليه السلام
كما ان تاخر اصحاب الكهف هذه المدة من جملة ما
اكرموا به ليحوزوا شرف الدخول في هذه الامة واما قوله
بل لو امن عند المعاينة لم ينفعه فكيف بعد الاعادة فمردود بان
الايمان عند المعاينة ايمان باس فلا ينفع بخلاف الايمان
بعد الاعادة وقد دل على هذا قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما
نهوا عنه قال الحافظ الكردري في كتابه المسمى بمناقب الامام الاعظم
من تقرر انه مات على الكفر يباح لعنه الا والدي رسول الله
عليه الصلوة والسلام فانه ثبت في الحديث الذي اورده في التذكرة

والامام القرطبي في تفسيره ان الله تعالى احيى له عليه السلام اباه وامه
فآمنا به ثم ماتا فان قلت هذا مخالف لكتاب الله تعالى والحديث
الصحيح اما الاول فقوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا
باسنا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان ابي واباك في النار قلت اما
الاول فيحتمل ان يكون قبل الاحياء والجواب عن قولهم ان
الايمان بعد معاينة العذاب لا يقبل اذا كان ذلك في ذكر
اما اذا انشأه الله تعالى ملكه الى ان ثم آمن يقبل الا ترى انه تعالى
احيى الذرية يوم الميثاق كما جاء في التفاسير والاحاديث
انشأ ذلك ابتلاء لما ذكرت في حق والدي رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم يجوز ان يقع مثل هذا الى هنا كلامه
وفي منية الفتاوى سئل الشيخ الامام الاجل علي بن سعيد
الرستغفني عن قول بعض الناس ان ادم عليه السلام
لما بدت منه تلك الزلة اسود منه جسده فلما اهبط
الى الارض امر بالصيام والصلوة فصام وصلى فابيض
جسده ايصح هذا القول قال لا يجوز في الجملة القول
في الانبياء عليهم السلام بشيء يؤدي الى العيب والنقص
فيهم وقد امرنا بحفظ اللسان عنهم لان مرتبة الانبياء

الانبياء ارفع وهم على الله تعالى اكرم من سائر الخلق
وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا ذكر اصحابي فامسكوا
فلما امرنا ان لا نذكر الصحابة رضي الله عنهم بشيء يرجع ذلك
الى العيب والنقص فيهم فلأن نمسك ونكف عن الانبياء
اولى الى هنا كلامه واذا تقرر هذا فحق للمسلم ان يمسك
لسانه عما يخل بشرف نسب نبينا عليه السلام بوجه من الوجوه
ولا خفاء في ان اثبات الشرك في ابويه عليه السلام اخلال
ظاهر بشرف نسبه الطاهر وبالجملة هذه المسئلة ليست
من الاعتقاديات فلا حظ للقلب منها واما اللسان فحقه
ان يصان عما يتبادر منه النقصان خصوصا
الى وهم العامة لانهم لا يقدرون
على دفعه وتداركه

تمت بعون الله

و بو تعه

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان الاستعارة المكنية فيها ثلاثة
مذاهب مذهب السلف ومذهب الخطيب
ومذهب السكاكي فعند السلف هي اللفظ المستعمل
في المشبه المرموز اليه بذكر لازمه كما في اظفار المنية
فان لفظ السبع المرموز اليه بذكر الاظفار استعارة مكنية
فتكون الاستعارة المكنية عنده مجازا لغويا الذي لم يذكر
صراحة بل اشير اليه بلازمه واثبات الاظفار اليه تخييلية
فهي مجاز عقلي لا لغوي كما انه مجاز عقلي عند الخطيب
كما سنبين فمذهب الخطيب والسلف في الاستعارة
التخييلية واحد وان المكنية والتخييلية متلازمتان
عندهما وعند الخطيب هي التشبيه المضمر في النفس
فلا يوجد فيها شيء من المجاز بل يوجد المجاز العقلي في
التخييلية اذ هي عند الخطيب جعل شيء لشيء
كجعل الاظفار للمنية فتسمية الاستعارة لها عنده
مجرد اصطلاح وعند السكاكي هي لفظ المشبه المستعمل
في المشبه به بادعاء انه عينه فهي مجاز لغوي عنده
كما ان

كما ان التخييلية مجاز لغوي اذ هي عنده لفظ المشبه به
المستعمل في المشبه الذي هو امر وهمي كما في اظفار المنية
فان المتكلم لما شبه المنية بالسبع في الاهلاك توهم فيها
ما هو آلة للاهلاك مثل الاظفار فذكر الاظفار الحقيقية
واراد ما هو الموهوم المتخيل ومما يجب ان يعلم في هذا
المقام ان الاستعارة عند الخطيب تطلق بالاشتراك اللفظي
على ثلاثة معان التي ذكرت قبيل هذا في ايضاح التقسيم الى الثلاثة
لا باعتبار ارادة ما يطلق عليه لفظ الاستعارة على طريق
عموم المشترك واما عند السكاكي فالاستعارة موضوعة
لمعنى واحد هو مفهوم كلي شامل للاقسام الثلاثة
وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة
فان كان المتروك هو المشبه فهي تصريحية فتحقيقية
ان كان المشبه امرا محققا حسا او عقلا وتخييلية
ان كان امرا وهميا وان كان المتروك هو المشبه به
فهي مكنية فهذه الثلاثة مندرجة تحت
مطلق الاستعارة اندراج الجزئي تحت الكلي فاحفظ
هذا الكلام راجيا لطف الملك العلام فانه من الق الاقوام
حمزة افندي
رحمه الله
وابيه

رسالة للمولى الكوراني في رد رسالة المولى خسرو في مسئلة الارث بالولاء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي من اراد به خيرا فقهه في الدين ووفقه لسلوك
سنن ائمة الراشدين والصلوة على من حاز قصب السبق
في مضمار التحقيق وسار جواد فكره على مجرى التدقيق
وعلى من اقتفى اثره ممن لنا من فوائد درر غرره وبعد
فقد وقفنا على رسالة انشاها بعض الفضلاء في مسئلة الارث
بالولاء نسب فيها علماء الزمان الى الضلال عن نهج الحق
وزعم انه سلك الكل السبيل ولم يدر انه في غاية التخيل
تاه وفي كلما سطر شناه وولاه فنبغض منا اذا تاملنا وجها
عن وجه الحجاب الادين وكشف الظلام عن غرة الصبح المبين
بقواطع الرواية وسواطع الدراية بحيث يظهر الشمس
لذي العينين ولا يبقى في البين مجال القولين هذا
ونشير الى ما وقع منه قبل شروعه فيما هو بصدده من
ذلك انه قال ملوك هذه المملكة فاقوا سائر الملوك باسقاطهم
فرض الجهاد عن سائر الملوك بهذا الكلام ومع كونه صادرا
عنه رياء باطل في نفسه اذ قيام طائفة بالجهاد في قطر لا يسقطه

عن في سائر الاقطار وانما وهم من قول علماء الاصول
فرض الكفاية واجب على الكل ويسقط بفعل البعض وانما قالوا
هذا ردا على من قال انه واجب على واحد لا بعينه وارادوا
بالكل الذين يتصور منهم القيام به كما لجواب السلام فانه واجب
على كل من كان حاضرا لا على كل من في الدنيا وقس عليه
غسل الميت والصلوة عليه ودفنه ومن ذلك ما قاله
معترضا على القوم اكتفوا في ثبوت العتق على الشهادة
بالاشتهار والسماع ولم يتفطنوا عما في ذلك من مخالفة
الجمهور بل الاجماع وهذا الذي قاله مع ركاكة لفظه اذ صحيح
العبارة ان يقول اكتفوا في ثبوت العتق بذلك مع
خطا في نفسه قال الاسروشني والعمادي في الفصولين ذكر شمس الائمة
ان الشهادة على العتق مختلف فيها وكذا الولاء فعلى هذا
الاجماع بل ابن الجمهور ومن ذلك انه قال حيث اشار الى المسئلة التي
هو بصددها معترضا على القوم جعلوا جانب الاب
مطمح النظر ولم يدروا ما في جانب الام من النظر وهذا
صريح في انه جعل جانب الام في مسئلة الولاء هو المهم المعتبر
وهذا مخالف للحديث واجماع الفقهاء على ان جانب الام

لا يراعى فيها الا عند الضرورة كما سنحققه اذا شرعنا في تحقيق
المسئلة ان شاء الله تعالى وهذا اوان الشروع في المسئلة وتحرير محل
النزاع ثم نذكر ما عول عليه في زعمه ثم نتقدم فنقدمات لا يخالف
فيها احد من الفضلا فضلا عن العلماء زعم هذا الفاضل ان اذا كانت
الام حرة اصلية بان لم يمسها ولا احدا من اصولها رق لا ولاء
على ولدها وان كان الاب معتقا والذي عول عليه في ذلك
امور احدها ان بناء الولاء على زوال الملك لانه سببه
وزوال الملك فرع ثبوته ولا ثبوت ملك على الولد الا
من طرف الام لان الولد يتبع الام في الرق والحرية واذا
كانت الام حرة الاصل بان لم يمسها ولا احدا من اصولها الرق لم
ولا ملك على الولد من طرف الاب فلا ولاء لانتفاء سببه زوال
الملك وكما توهم عليه ان العلماء ذكروا في مسئلة الولاء
ان الام وان كانت حرة الاصل الولاء لموالي الاب تقدم
مقدمة ان حرة الاصل عند الفقهاء على قسمين احدهما ان
لا يمسها ولا احدا من اصولها الرق والاخر ان يكون العتق
طاريا عليها او على احد اصولها حيث اثبتوا الولاء مع حرية الام صح
ارادوا القسم الثاني اعني العتق الطاري بهذا الذي

العقلا

الذي ذكرنا ههنا قوله ونحن نقول الاصل في ثبوت الولاء
حديثان الاول قوله عليه السلام الولاء لمن اعتق قاله
عند اشتراء ام المؤمنين عائشة رضي الله سبحانه وتعالى عنها
وعن الصديق الاكبر بريرة وقد شرط من باعها ان
يكون الولاء له رواه مسلم والبخاري والحديث الثاني
قوله عليه السلام الولاء لحمة كلحمة النسب رواه ابن الاثير في نهايته
وغيرها اما الحديث الاول فاتفق اهل الحديث على ان
من في من اعتق عام في كل معتق وهو من عموم المجاز
اذ لا يشترط مباشرة الاعتاق بل اذا اعتق انسان
يسري اثر الولاء اي الارث بالولاء في ذرية المعتق
مهما سفلوا كما انه يسري الوراثة في عصبات المعتق
كيف كانوا اصلا وفروعا او في الحواشي وعلى هذا الطر ق
الفقهاء من سائر المذاهب معلوم عند كل احد ولم يشتر ط
احد ان اخذ الارث بشرط ان لا يكون الام حرة اصلية
والحديث الثاني الولاء لحمة كلحمة النسب قال في نهاية
الحديث وفي شرح الهداية اعني النهاية معناه ان
انتشار الولاء في الاصول والفروع شبه انتشار النسب

ب

واختلاط يعني يصير كالشيء الواحد من شدة المخالطة كالثوب
المنسوج من السداء واللحمة لان الكلام في الاستعارة المكنية
قال ابن الاثير وروي كلحمة الثوب وهذا تشبيه لا استعارة
وقال يروى بفتح اللام وضمها وكان القياس ان يكون النساء
ايضا شاركاتنا الا ان الحديث وهو قوله عم ليس
للنساء من الولاء الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن
او كاتبن او كاتب من كاتبن او دبرن او دبر من دبرن
اخرجهن قال المرتضى المحقق في شرح الفرائض هذا
الحديث وان كان فيه شذوذ الا انه تأكد بما روي
عن كبار الصحابة فصار كالمشهور فان قلت روى بعض
شراح الهداية ان ابن مسعود وشريحا والنخعي وهو المروي
عن ابي يوسف رحمه الله تعالى قالوا ان حكم الولاء حكم الميراث
قلت لعله لم يبلغ الحديث هؤلاء لكن الذي رواه المر تضى
المحقق في شرح الفرائض ان مذهب ابن مسعود موافق
لهذا الحديث ولعله اطلع على الحديث بعد ذلك واذا
تقرر هذا نشرع في بطلان ما استدل به بقوله الولاء
بسبب زوال الملك مسلم اذ مع الرق لا يعقل الولاء وقوله

وقوله الولد يتبع الام في الحرية والرق مسلم وكذا قوله لا ولاية
ملك الاب على الولد مسلم وقوله فاذا لم يكن من جانب الام
رق فلا يتصور على الولد ولاء فهذه المقدمة غير لازمة لما تقدم
وبيان عدم اللزوم يتوقف على معرفة الولاء لغة وشرعا اما لغة
فهو عبارة عن القرب مصدر ولي بمعنى قرب واما
شرعا قال في النهاية شرح الهداية وكذا في الكافي وشرح
النافع الولاء شرعا عبارة عن التناصر والتناصر علة
الارث والعقل وهما بالرجال دون النساء وايضا
قوله لحمة كلحمة النسب يدل على الاختصاص بالرجال لان النسب
انما يكون الى الاباء وانما ينسب الولد الى الام اذا كان
الاب عبدا ليس الا كذا صيغة الحصر في النهاية والكافي فاذا
زال الرق عن الاب انقطع النسبة الى الام سواء كانت
حرة اصلية او عارضية بلا خلاف كولد الملاعنة اذا كذب
الملاعن نفسه انقطع النسبة الى الام فصار منسوبا الى الاب
فنقول الولاء سببه زوال الملك وهو عبارة عن التناصر شرعا
ولا تناصر من طرف النساء واتفقوا على ان الارث والعقل
معلولا التناصر والنسبة وهما من خواص الرجال فلا دخل لحرية

الاصل في الام وعدمها في ذلك ولان زوال الملك له دخل
في الارث بل هو سبب الولاء الذي هو التناصر شرعا وهو
علة الارث والعقل فان قلت موالي الاب ليس لهم ملك
على الولد فاي علاقة بينهم وبينه حتى استحقوا الارث
قلت بعد ما اشرنا الى ان الولاء شرعا هو التناصر وان
التناصر علة الارث لا وجه للسؤال ويرد النقض ايضا
بالحرية العارضية فان الولد تابع لها في الحرية ولا ملك عليه
لموالي الاب ولهم ولاء باعتراف الخصم والتحقيق ان هذا
كما يقول اهل المنطق ا علة ب و ب علة ج فلا علية
بين ا و ج ولا تاثير وان كان علة العلة فكذا هنا زوال
الملك علة للولاء الذي هو التناصر وهو علة الارث والنسبة
الى الاباء قال في النهاية ومثله في الكافي في الولد المولود
من الحرة الولد جزء من اجزائها فينفصل منها حرا ثم الولاء
كالنسب والولد ينسب الى ابيه في النسب فكذلك في الولاء
ينتسب الى من ينتسب اليه ابوه والاب بعد العتق ينتسب
بالولاء الى معتقه فكذلك الابن علم نعم قوابين الحرة اصالة
وغيرها فقد طلعت الشمس لذي العينين واضمحل كل ما تخيله

180

تخيله والعجب انه نقل عن بعض شروح جامع الصغير انه قال اذا
كان الابوان عربيين لا ولاء على الولد لان العرب
حر الاصل وان كانت الام عربية والاب معتق فالولد
مولى لموالي الاب لان الولد يتبع الاب في الولاء كما في
النسب هذه عبارة ذلك الشرح ثم قال هذا كلام باطل
لمخالفة الدراية والرواية الصحيحة اما دراية فلتلك الاوهام التي
ظهر بطلانها والرواية الصحيحة ما نقل من البدايع ان ولد الحرة
الاصل لا ولاء لموالي الاب عليه وهو كتاب كالعنقاء ولو سلم
وجود ما ذكره كانت رواية شاذة لا يعتد بها ولفظ
البدايع يدل على ان وضع هذا الكتاب للمسائل الغريبة
كالنوادر ومن القواعد التي لا خلاف فيها ان الرواية
اذا كانت في المختصرات تقدم على المطولات اذا خالف
وتقدم رواية المتون على الشروح والشروح على الفتاوى
ثم الفتاوى على مقدار منزلتها تقدم بعضها على بعض وكان قد تقدم
في المقدمة ان مطلق الرواية يحمل على المقيد فكان الواجب عليه
ان يحمل مطلق الروايات على المقيد في شرح الجامع الصغير
ولا يخترع اصطلاحا على ان حر الاصل قسمان او توقف

فان نقل البدايع لو صح من كل قدح معارض بنقل شرح جامع الصغير
فاى دليل دل على بطلان هذا وصحة ذلك واعجب من هذا
انه نقل عبارة المنية وهى قوله الولد وان علق حر الاصل
بان كانت امه حرة اصلية وعارضية يجوز ان يثبت عليه الولاء
اما لقوم الاب واما لقوم الام فان كان الاب حر الاصل
فلا ولاء لقوم الاب وكذا ان كانت الام حرة الاصل
فلا ولاء لقوم الام لان حرة الاصل لم يجر عليه عتق فلا يثبت الولاء
هذه عبارته كما نقلها ثم قال الحرة الاصلية هنا بالمعنى الاول المذكور
فى المقدمة والمعنى عبارة عن الحرة العارضية بدليل انه جعل الولد
المتولد من العارضية حر الاصل فلا ادرى لعله بين هذا وبين ما سبح
من الحج هذا الكلام فى توجيه ما نقله وانا اقول ما ابوح بحضور ان
يقال حفظت شيئا وغابت عنك اشياء واما اولا فلان الحرة الاصلية
هنا مذكورة فى مقابلة الحرة العارضية المذكورتان معا فاذا حمل
الحرة الاصلية على ذلك فما معنى ذكر العارضية بعدها وكيف يصح قول
المنية فى التعليل لقوله لا ولاء لقوم الام اذا كانت اصلية
لان حر الاصل لم يجر عليه عتق فلا ولاء وانما اوقعه فى هذه
الورطة انه فهم من قول المنية الولد وان علق حر الاصل بان

بان علق تولد من حرة اصلية او عارضية ان المتولد من الحرة
العارضية يطلق عليه حر الاصل ولم يدر ان معنى ذلك ان الولد
يتبع الام ولم يسترق بدليل ما ذكر بعده من ان حر الاصل
من لم يجر عليه عتق والذى يقطع دابر شبهته ما ذكره البزازى
فى الحادى عشر فى دعوى الرق والحرية لو ادعى حرية الاصلية
ثم ادعى العتق العارض يقبل ولا يمنع التناقض صحة الدعوى
ولا شك ان التناقض انما يتصور اذا كان معنى الحرية الاصلية
واحدا وظهر مما فرعه الفقهاء على هذه القاعدة ان الحرية
الاصلية لا يشترط فيها الدعوى بلا خلاف عند الامام ويشترط
فى العارضية ثم بعد التنبيه والتى لو سلم ان الحرة الاصلية
يقال عند الفقهاء بالمعنيين فاى فائدة له فى هذا اما اولا
فانه جعل علة الارث زوال الملك وقد بينا فساده بان
زوال الملك علة الولاء والولاء شرعا عبارة عن التناصر
والتناصر هو علة الارث والعقل باتفاق الفقهاء ونقلنا
عن النهاية ان الولد منسوب الى ابيه فى الولاء كما فى
النسب فولاؤه لمن كان ولاء ابيه له ولا يلاحظ ملك
موالى الاب على الابن سواء كانت امه حرة عارضية او

قالوا فى ابواب المعاقل ان الام وان كانت ... كان ... على موالى الاب ... والارث ... [illegible]

اصله تعلق بحر او حر بعد الولاد على اى وجه كان لا يخالف
فى هذا احد من ارباب المذاهب من عهد النبى الى يومنا
وموضع البسط فى هذه المسئلة علم الفرائض ولم نعل احد
ممن صنف فى علم الفرائض وبسط القول فى شرائط الولاء
واحكامه وتفاريعه ان شرطه ان لا يكون الامام حرة (?)
الصلة لا نطق به فى زبر الاولين وله الفاظ اخر ركيكة
ومعان عقيمة تمجها الاسماع وتنفر عنها الطباع
اعرضنا عنها والبقية دلت على البقية والله بعباده خبير
بصير ونعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات
اعمالنا والحمد لله اولا واخرا والصلوة على خير خلقه باطنا وظاهرا

تمت هذه الرسالة

١٠٨٦

رسالة المولى خسرو فى جواب رد المولى الكورانى قدس سرهما

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله سنن ائمة الراشدين هكذا وقع فيما ارسل وهو خطا
والصواب الائمة قوله وفى كل ما سطره سابقا ولاحقا كلام من

من صفات نفسه كما تسطره اشياء تعجب بحيث لا يخفى على احد قوله
او قيام طائفة خبط فاحش ناش عن عدم العثور على
كلام الفقهاء، قال فى الهداية الجهاد فرض على الكفاية اذا
قام به فريق من الناس سقط عن الباقين ثم قال
واذا لم يقم به احد اثم جميع الناس بتركه وقال فى النهاية
لانه انما سقط الفرض عن الكل لحصول الكفاية بالبعض واذا
لم يحصل هذا المعنى تعين الفرض على الناس قوله وانما وهم
شعره ووهما خيال باطل قوله مضمحل مثل ظل زائل قوله
واراد والكل الحرب على علماء الاصول بلا مرية فانهم
لا يخالفون الفقهاء والفقهاء انما ذكروا هذا القيد فيما
اذا كان الجهاد فرض عين اذا حصل النفير قال فى النهاية
انما يصير فرض عين على من يقرب من العدو وهم يقدرون
على الجهاد فاما على من وراءهم يبعد من العدو فهو فرض
كفاية حتى يسعهم تركه اذا لم يحتج اليهم فاذا احتيج اليهم بان
عجز من كان يقرب من العدو عن المقاومة مع العدو
او لم يعجزوا الا انهم تكاسلوا ولم يجاهدوا فانه يفترض
على من يليهم فرض عين كالصوم والصلوة لا يسعهم تركه

ثم وثم الى ان نفترض على جميع اهل الاسلام شرقا وغربا على هذا
التدريج قوله فانه واجب على كل من كان حاضرا الا انه توهم
من قول صاحب الهداية كصلوة الجنازة ورد السلام ان
الجهاد ومثلهما فى الخصوص وهو باطل بل التشبيه ليس الا فى مجرد
كون كل منها فرض كفاية على كافة الناس كما عرفت واما
صلوة الجنازة فهى فرض كفاية على اهل البلدة ورد السلام
على اهل المجلس كما هو المسطور فى الكتب قوله على الشهادة
والسماع هكذا وقع فيما ارسل وقد غير العبارة بما لا معنى له
فانها فى الاصل هكذا على الشهادة بالاشتهار والسماع
ولا ركاكة فى لفظ المعبر بل فى فهم المغير فان ذكر لفظ على
مكان الباء لتضمين الاكتفاء معنى الاقتصار ثم ان الفقهاء
يستعملون السماع مقام التسامع قال فى النهاية ذكر رشيد الدين
فى فتاواه انه انما يجوز الشهادة على الموت بالسماع اذا
كان مشهورا وقال تاج الشريعة فى شرح الهداية لان النسب
مما يثبت بالسماع والشهرة وانما اختير السماع على التسامع
لنوافق الاجماع قوله خطا فى نفسه خبط فاحش منشاؤه
الجهل باللغة وعدم العثور على كلام الائمة اما الاول

معظم القوم وهو لا ينافى
الاختلاف واما الثانى فلما قال فى النهاية ذكر الشيخ
الامام السرخسى فى شرح كتاب الخصاف ان الشهادة
على العتق بالتسامع لا تقبل بالاجماع انما الخلاف فى
الشهادة بالتسامع فى الولاء فظهر بطلان قوله فانه
الاجماع بل ان الجمهور فتدبر قوله ما فى جانب الام من
الضرر هكذا وقع فيما ارسل وقد غير العبارة بما لا معنى له
حيث ترك التركيب فان اصل العبارة ما فى ترك جانب
الام من الضرر قوله هو المبهم المعتبر لا دلالة لذلك على
هذا كما لا يخفى على من له ادنى شعور بالتركيب فضلا عن ان
يكون صريحا فيه لان معناه لا وجه لترك جانب الام بالكلية
بل يجب ان يعتبر فى الجملة قوله والاخر ان يكون العتق طاريا
عليه فرتب على ذلك الى ضم الباطل وخبط ظاهر لا يصدر
الا عن غافل فان القسم الاخر ليس ما ذكره بل لم يجز غيره
نفسه رجا بل تولد من معتقة ومن فى اصلها رقيق
وستطلع انه بنى على هذا الباطل كثيرا من الاباطيل قوله
ونحن نقول من هنا الى قوله واذا تقرر هذا الخ ما ذكرت

لتكثير الكلام ليس لها فائدة في هذا المقام على ما لا يخفى على
من له شائبة من الادراك ونوع شعور على ما في الكلام
من الاستدراك قوله هذه المقدمة غير لازمة اخطأ المنطق
اما اولا فلانه يسمى النتيجة مقدمة واما ثانيا فلانه بعد تسليم
جميع المقدمات المستلزمة للنتيجة ناقش في لزومها وذلك
لان العلة البعيدة وان لم تؤثر بالذات في وجود المعلول
لكن عدمها يستلزم عدمه والكلام في الثاني لا الاول
فتدبر ولا تكن في غفلة قوله وهما بالرجال هذا المس مع
تلك الكتب وفيه تلبيس وتدليس يدل على الاختصاص بل لا دلالة له
فيه على الاختصاص بهم لان كون النسب الى الآباء لا يقتضي
كون الولاء لهم كما اذا كان الاب نبطيا او عجميا حرا والام
معتقة فان النسب الى الاب والولاء لموالي الام عند ابي حنيفة
ومحمد صرح به في الهداية وغيره قوله اذا كان الاب حر لفظ
حر خطأ فاحش والصواب عبدا او رقيقا قوله نسب الاكثر
بصيغة الحصر فيه تلبيس وتدليس لانه ان اراد بصيغة الحصر قوله
ليس الا فهو فرية على الكتابين بلا مرية اذ ليس فيهما هذه
العبارة في حق الولاء وان اراد قوله النسب انما يكون

يكون الى الآباء فمسلم لكنه لا يفيده لان انحصار النسب في الآباء
لا يقتضي انحصار الولاء في طرفهم اذ قد يكون النسب للاب
والولاء لقوم الام كما تقرر قوله انقطع النسب الى الام خبط
لان انقطاع النسب الى الام بعد زوال الرق عن الاب
مذكور في الكتب في بحث جر الولاء ولا تعلق له بما نحن
فيه كما لا يخفى على من له ادنى مسكة قوله ولا تناصر من طرف
النساء اتى بجنس التناصر من طرف النساء للغفلة عن قول
صاحب الهداية اولان التناصر به اي بالولاء اكثر فتدبر ولا تكن
مثله قوله من خواص الرجال هذا ايضا من الغفلة قوله فلا
قاس موالي الاب منشأ هذه الطرقات الغفلة عما افيد
في الرسالة حيث قيل وان كان في الجانبين رق يعتبر
قوة النسب ويثبت الولاء لجانب الاب وهذا مما
قال صاحب الهداية ولو كان الابوان معتقين فالنسبة
الى قوم الاب لانهما استويا والترجيح لجانبه لشبهه بالنسب
اولان النصرة به اكثر فتدبر ولا تكن مثله قوله ويرد النقض
خطأ محض منشأه عدم الوقوف على المراد فان النقض
انما يرد اذا ادعى احداث الملك او زواله علامة للولاء

وليس كذلك بل المدعى ان الملك يعتبر في ثبوت الولاء للولد
اذا لم يكن في جانب الاب نسب قوي كما اذا كان الاب
رقيقا او نبطيا او عجميا والام معتقة فان الولاء ح يكون
لموالي الام كما تقرر في موضعه قوله والتحقيق ان هذا خلط
المنطق في تحقيقه فان اداة لم موثرا في ح بالذات
لكن انتفاء استلزام لانتفاء ح والكلام ههنا في التاثير
بل في استلزام الانتفاء للانتفاء قوله قال في النهاية
فيه خبط فاحش منشاوه عدم استخراج كلامهما فانهما انما
ذكراه في مسئلة جر الولاء واي فائدة له ههنا قال في النهاية
روى عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما اذا كانت حرة تحت مملوك
فولدت عتق الولد بعتقها فاذا اعتق ابوهم جر الولاء وبه
ناخذ لان الولد جزء من اجزائها فينفصل الولد منها حرا
ثم الولاء كالنسب في الولد ينسب الى ابيه بالنسب فكذلك
في الولاء يكون منسوبا الى من ينسب اليه ابوه والاب بعد
العتق ينسب بالولاء الى معتقه فكذلك ولده واراد بالحرة
الحرة العارضية وهي المعتقة بقوله بعده عتق بعتقها قوله
لم يؤ قوا هذه فيه عليهم لا مرية كما عرفت انهم ارادوا الحرة العارضية

العارضية وهي المعتقة قوله فقد طلعت شمس عجيب حاله اذ غر شما
ظلام الجهل من فقدان عقل قوله فتلك لاوهام ما ذكر في
تحقيق الدراية من الفوائد ليست باوهام حتى يبطل بل ما نفوه
به في مقابلتها مهملات لا تصدر الا عن مثله كما عرفت
قوله والرواية الصحيحة خبط فاحش منشاوه الغفلة عما ذكر في
الرسالة فان الرواية الصحيحة غير مختصرة على ما ذكر في البدايع
بل معه روايات اخر من كتب معتبرة قوله ثم الفتوى هكذا فيما
ارسل والصواب الفتاوى قوله فكان الواجب عليه خطا
ظاهر اذ ليس له جواز ذلك فكيف الوجوب لان حمل
المطلق على المقيد انما يصح اذا كان المقيد مما يعتد به
ويتقوى بروايات كتب اخر تفيد التقييد كما في البدايع
فانه مؤيد بروايات كتب ثلثة معتبرة بعد ما تايد
بالدراية بخلاف ما في شرح الجامع الصغير فانه مع كونه
مخالفا للدراية كما بين مخالف لروايات الكتب الاربعة
المعتبرة فبالضرورة يجب ان يراد بالحر الاصلي في المنية
وبالحر في التاتارخانية حر الاصل بمعنى الاول المذكور
في المقدمة فتدبر قوله ولا يخترع اصطلاحا حمله على اختراع

الاصطلاح فسادا لا يقبل الاصلاح قوله فاي دليل دل اما الدليل
على بطلان هذا فلانه بعد ما كان مخالفا للدراية الصحيحة كما تقرر
فيما سبق مخالف للروايات الصريحة من الكتب الاربعة
المعتبرة ولا يوجد رواية ولو ضعيفة في كتب ولو يوجد لا
مثله يوافقه ومحفوف بكلامين باطلين مخالفين لكلام
الكتب المعتبرة واما الدليل على صحة ذاك فلانه بعد ما كان
موافقا للدراية الصحيحة كما تقرر فيما سبق موافق للروايات
الصريحة من الكتب الثلثة المعتبرة قوله والمعنى الاول عبارة
خبط فاحش اذ المعنى الاول ليس الا هذا بل من لم يجر عليه
رق بل تولد من معتقة او ممن في اصلها رقيق كما يظهر
من النظر في الرسالة قوله وانا اقول ما الذي يليق بك
ان يقال حفظت شيئا وغابت عنك اشياء قوله
اما اولا فهذا اول لا ثاني له كما ان قائله في التهور لا ثاني له
قوله فما معنى ذكر الاعتراض على الحرفة ونقده واما على ما في الرسالة
فله معنى صحيح كما لا يخفى على من له ادنى مسكة قوله ولم يدر ان معنى
الناظم لا يصدر عن عاقل ولا يتصدى به الا السفهاء وغافل
كما لا يخفى على من له ادنى مسكة فلا تغفل ولا تكن مثله قوله ما

ما ذكره البزازي لا يخفى على من له ادنى مسكة ان ما ذكره
البزازي لا ينفعه ولا يضرنا بل لا تعلق له بما نحن فيه اصلا
فانا لا ننكر ان معنى الحرية الاصلية واحد وهو كون الشخص
بحيث لم يجر عليه رق وهو مشترك بين المعنيين
المذكورين في المقدمة والفارق عبارة عن كون الشخص بحيث
جرى عليه الرق ثم اعتق ولا شك ان بينهما تناقضا
لكن اي دخل له في هذا المقام قوله واظهر منه ما فرعه
هذا ايضا مما لا دخل له فيما نحن فيه قوله فاي فائدة لانشاء
طلب الفائدة انه لم يبصر او لم يفهم ما ذكر في الرسالة بعد تحقيق
مراد صاحب المنية حيث قال فكانه اراد بيان الاصطلاح
وقصد التنبيه على التوفيق على الروايات والاصلاح
قوله اما عقلا فهذا يقتضي ان يذكر بعده واما نقلا ولم يذكر
فهو من غاية الغفلة فلا تغفل ولا تكن مثله قوله وقد بينا
فساده وقد بينا بطلان توهم فساده فلا تغفل ولا
تكن مثله قوله ونقل عن النهاية قد بينا عدم استخراجه كلام
النهاية وبلوغه في الغفلة والبلادة النهاية تدبر ولا تكن
مثله قوله او حر بعد الولاء وكل ذلك تحليلات فاسدة قد تبين فيما سبق فساده

قوله لا نظير له كأنه لم يدر بمصر او لم يفهم ما نقل في الرسالة
عن الزهر الاربعة تدبر ولا تكن مثله قوله ولا الفاظا
ركيكة لا ركاكة في لفظه لا غثاثة في معناه وانما تبرأ منها
لسوء مزاجه كالخنفساء تستطيب ريح الفساء وتستقبح
ريح الورد والمسك والعنبر وتنفر عن سائر الروايح
الطيبة وتحذر قوله ونعوذ بالله لم ينفعه هذه الاستعاذة
بل لقي شر نفسه حيث اراد التفوق على الاعالي والغلبة
فصار حاله بحيث كان ضحكة لادانى الطلبة لانهم اطلعوا
على انه لم يفهم شيئا مما وصل اليه من الرسالة بل حرف
كلما منها عن مواضعها باسوء عبارة واقبح مقالة
ولم يستخرج شيئا مما نقله عن الافاضل
ومع هذه القبايح تهور
على سيماه الفضل

تمت
١٠٨٦

الحمد لله الحمد لغة الوصف بالجميل الاختياري على قصد التعظيم والوصف
لا يكون الا باللسان فيكون مورده خاصا ومن الوصف يجوز ان يكون بازاء نعمة وغيرها
فيكون متعلقه عاما والشكر على العكس لكونه لغة فعلا ينبئ عن تعظيم المنعم
من حيث انه منعم على الشاكر او غيره فيكون مورده اللسان والجنان والاركان
ومتعلقه النعمة الواصلة الى الشاكر فكل منهما اعم واخص من الآخر بوجه
فنحو الفضائل حمد فقط وفي افعال القلب والجوارح شكر فقط وفي فعل اللسان
بازاء الانعام حمد وشكر والحمد عرفا فعل يشعر بتعظيم المنعم
من حيث انه منعم على الحامد او غيره والشكر عرفا صرف العبد جميع
ما انعم الله به عليه من السمع وغيره الى ما خلق لاجله فالشكر اخص مطلقا
لاختصاص تعلقه بالباري تعالى ولتقييده بكون المنعم منعما على الشاكر ولوجوب
شمول الآلات فيه بخلاف الحمد واعلم ان صرف الجميع واحدا اعتبارا
كالعسكر وان كان افعالا حقيقة فيصدق عليه الحمد العرفي والحاصل
من ذلك ستة اقسام حمدان لغوي وعرفي وشكران كذلك وحمد وشكر لغويان
وحمد وشكر عرفيان وحمد لغوي وشكر عرفي وحمد عرفي وشكر لغوي
ويتبين لك بادنى توجه ان النسبة بين الحمدين وبين الحمد اللغوي والشكر اللغوي
عموم من وجه وبين الشكرين وبين الحمد والشكر العرفيين وبين الحمد اللغوي
والشكر العرفي عموم مطلق وبين الحمد العرفي والشكر اللغوي تساوي

انتهى بحمد الله وحسن عونه
من التصريح للشيخ خالد الازهري
رحمه الله تعالى امين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه محمد الفاضل الرسالة الولائية على مقدمة ومقصد وفصل وتذنيب فاما المقدمة ففي بيان امور تتوقف عليها المباحث الآتية منها ان حر الاصل في اصطلاح الفقهاء يستعمل في معنيين احدهما من لم يجر عليه رق بل تولد من معتقة بعد مضي ستة اشهر من وقت النكاح او العلوق او ممن في اصليه رقيق والثاني من لا يكون في رقيق اصله اقول في جعل المعنى الاول لحر الاصل في عرف الفقهاء نوع غرابة وتجديد اصطلاح لانه معتق الاصل في اصطلاحهم او الحر العارضي لئلا يلزم الاشتباه في الاستعمال لاختلاف احكامها في بعض المواضع ويشهد عليه اصطلاحهم على انه لا يشترط الدعوى في الحرية الاصلية ويشترط في العارض ولئن صح اطلاق حر الاصل عليه فمن حكم اللغة لا من حكم الاصطلاح لكون المعتق حرا بالعتق وفروعه احرارا بهذا المعنى ولهذا لو اطلق حر الاصل واريد به هذا المعنى يراد به هذا المعنى يراد بمعاونة القرينة كما يشهد له مخالفات استعمال المستبعة ولا ينصرف اليه اطلاقه ومنها ما قال ان الولاء كما صرح صاحب الهداية وغيره مبني على زوال الملك وزوال الرق ثبوته وثبوته على الولد من قبل الام لما تقرر ان الولد يتبع الام في الرق والحرية ولا يسري ملك الاب الى الولد فلا يكون زواله عن الولد الا من قبل معتق الام لم يكن في جانب الام رق لا يتصور على الولد ... عليه من وجوه اما اولا فلان كون زوال الملك مبني الولاء ليس مما صرح

ما صرح به صاحب الهداية بل هو المفهوم مما صرح به ضمنا لانه قال وسبب العتق على ملكه العتق عبارة عن اثبات القوة الشرعية وازالة الضعف الشرعي بسبب الرق واما ثانيا فلان ما تمسك به ان الولد يتبع الام في الرق والحرية يشكل لانه يجوز ان يكون الولد حر الاصل ويكون الام رقيقا بان استولد جارية فالولد حر وان لم يكن الام حرة وكذلك لو قالت امرأة لرجل تزوجني فاني حرة فتزوجها واستولدها ثم ظهر انها كانت امة الغير فان الام رقيق والولد حر وكذلك قد يكون الولد حرا من زوجين رقيقين كما هو المشهور فلما جاز ان يكون هذه الصور المذكورة مندرجة تحت الاصل المتمسك به جاز ان يكون الصورة المتنازعة خارجة عنه فلا بد من بيان الاندراج بالخصوص في الحكم المخصوص وفي مجمع الفتاوى لرجل تزوجت امة من عبد اخر فالولاء لمولى الاب يعلم منه ان فيه روايتين واما ثالثا فانه يلزم من قوله لا يسري ملك الاب الى الولد ان لا يثبت الولاء للمعتق على الولد المولود من معتقه بعد العتق لعدم سراية الملك لكونه زائلا ولا يعقل سراية الزائل بل السراية الحكمية وهو قوة الولاء المسبب بعتق الاب فظهر ان السراية في محل النزاع والمتفق عليه حكم السبب لان السبب باق في محله والسراية الحكمية يدل عليه قول صاحب المحيط ان الولاء نفسه لا يورث بل هو للمعتق على كل حال فيكون استحقاق الارث بالولاء لمن هو منسوب اليه حقيقة ثم يخلفه فيه اقرب عصبته كما يخلف في ماله فصارت فيفي حديث سراية الملك عن احلام العلم ان في دريته في مدارج الاحكام الشرعية نجد هذا الاصل في مواضع منها ان البنوة عبارة عن التولد من نطفة الاب وسبب لثبوت النسب منه والتولد من نطفة الاب

لا يسري الى ابن الابن بل السارى حكمه وهو ثبوت النسب فان ابن الابن ثابت النسب
من الجد وتولد من نطفة ابيه لا من نطفة جده وعلى هذا فليستخرج النظاير فان قلت
لا بد لسراية حكم الولاء من قابلية المحل له والحر الاصل لا يقبل الولاء فكيف يسري اليه
قلت يكفي للقابلية كون الولد جزءا من مولى العتاقة لان علة الاتصال كما في النافلة
فان سبب ثبوت نسب الجد في النافلة كون ابن فلان جزء الجزئية والولاء كالنسب في الشرع
فلا يبعد ان يسري حكم الولاء من المعتق الى ولده لثبوت نسبه وكون الولاء
في حكم النسب غير بعيد على سرايته وتحريره ان نسب الاب وولاءه قوية بالقوة
ثابت في حال كون الاب رقيقا والام حرة لكنهما لا يظهران لوجود المانع وهو
رقيته لكون الرقيق معدوما حكما وتبعية الولد للام في الصورة نسب القوة النسب الاب
في الام بالنسبة الى الرقيق وما وقع الناظرين في المغلطة الا هذه الصورة فحمل عليها
صورة كون الابوين حرين عارضية واصلية فان النسب الثابت في جانب الاب
واجبا في جانب الام على عكس اعتبر الشرع والحاصل ان اسم مادة هذا الاشتباه
هو انه اذا كان المعتق جدا نسبه كابيه الذي هو لولد المعتق جد صحيح واخيه الذي هو
للولد عم والابن الاخر المعتق الذي هو للولد اخ منهم كما يرثون الولد كذلك عصبة
السببية يرث اذا لم يوجد النسبية لان الولاء كالنسب شرعا فاعتبر هذا الاصل المذكور
باصل جر الولاء فان جر الولاء ليس معناه انقطاع الولاء من جانب وانتقاله الى جانب
اخر لاستحالة هذا الانتقال كما لا يخفى بل معناه خروج ما في القوة الى الفعل بازالة المانع
من الاب وهو الرق فظهر ان ثبوت الولاء كان بسبب ظهور النسب الثابت ولا
فاذا ثبت الولاء بسبب ظهوره بعد ضعفه فكيف يحرم قوم المعتق من ولاء ولده الا

الثابت النسب بدون ضعف سابق ويرجح عليه نسب الام الذي هو في غاية
الضعف وتوضيحه بعبارة اخرى ان نسب الولد المولود بين رقيق وحرة ثابت منهما
لكنه في جانب الاب في غاية الضعف لكون الرقيق بمنزلة العدم ولا يظهر اثره للضعف
واذا اعتق الاب يكون نسبه قويا ولا يعتبر نسب الام لكونه في غاية الضعف فما قول
صاحب الهداية وغيره ان الولاء مبني على زوال الملك فلم يكن في نفس المعتق لا في
بل مبنى الولاء في اولاده النسب واما رابعا فان قوله اذا لم يكن في جانب الام رق
لا يتصور على الولد ولاء بخلاف ما ذكره في شروح الهداية وغيرها فانهم قالوا
واجمعوا على انهما ان كانا معتقين او كان الاب معتقا والام مولى الموالاة
او كان الاب عربيا والام معتقة كان الولد تبعا للاب ووجه استخراج منه
ان من شرط مولى الموالاة ان لا يكون فيه ولاء العتاقة فمعنى القسم الثاني ان يكون
الام حرة اصلية وكذا الحق التصريح ما نقل من بعض شروح جامع الصغير وهو انه قال
اذا كان الابوان عجميين لا ولاء لاحد لان العرب حر الاصل وان كان الام عربية
والاب معتقا فالولد مولى لموالي الاب لان الولد يتبع الاب في الولاء كما في النسب
فتبين من جملة ما ذكرنا ان سبب استحقاق ارث المعتق على ولد المعتق بثبوت نسب
الولد من المعتق لا سراية الملك والرق اليه وسبب استحقاق مولى المعتق وعصبته
ارث ولد المعتق بثبوت نسب الولد من معتقه وظهر ان اعتبار الرقية في
ولاء العتاقة الى وجود الرق في اصل النسب وان بعد ولهذا لو كان ابو الولد
حيا معتقا يرث من ولده وان كانت امه حرة فارث الاب لنسب وارث معتق
الاب لولائه لقوله عليه السلام الولاء لمن اعتق وليت علمي ما الذي قطع هذا الولاء

المنصوب و ما الذی ادی الی صرف الروايات الموافقة لهذا النص عنه و اتباع الموافقة
على المخالفة و لم يعكس الامر مع ان الاصل عرض الفروع على الاصول عند المخالفة و قبول الموافق
و رد المخالف و اما قولهما ما قال ان اللفظ اذا كان قطعيا فی معنی يجب ان يحمل ذلك وغيره
ثم سلم انه اصل يصلح ان يكون اساسا للبناء لكن القطعيات انما هی الفاظ الروايات
الموافقة للنصوص الواردة فی هذا الباب و هی قوله عليه السلام الولاء لمن اعتق و قوله
عليه السلام الولاء لحمة كلحمة النسب و قوله يوالی القوم منهم و الظواهر المحتملة المعنی يوفق
معنا النص و غيره الفاظ الروايات المخالفة لمعنی النص ظاهرا اما اولا فلان لفظ البدائع و هو
قوله لا ولاء لاحد فانه و ان كان من الفاظ العموم و العموم ههنا متحقق باعتبارين احدهما
انه لا ولاء لاحد من الناس من جانب الاب ولا من جانب الام و ثانيهما انه لا ولاء
لاحد من جانب الام و لما لزم المحذور من الحمل على المعنی الاول و هو لزوم مخالفة عموم
النص وجب ان يحمل على المعنی الثانی لئلا يلزم انتساخ عمومه بغير نص و الظاهر ان مراد صاحب
البدائع المعنی الثانی لان الولاء عصوبة لا يتحقق بقرابة الام كذا فی الكفاية و يدل
على ان مراده هذا المحل انه قال لا ولاء لاحد على امه فلا ولاء على ولدها و يؤيده ما ذكر صاحب
المحيط اما الولاء لقوم الاب و لقوم الام اذا تحقق هذا ينبغی ان يحمل عليه اطلاقات
غيره كما ارشد اليه الفاضل فی اخر المقدمة فنقول و بالله التوفيق ان توريث جانب
الاب فی محل النزاع مفهوم من قوله الولاء لمن اعتق لان فيه من اعتق و من قوله الولاء لحمة كلحمة النسب قال فی النهاية شرح الهداية معناه ان الاشتراك فی الولاء و
الفروع بسبب النسب اختلاطه حتی يصير كالشیء الواحد فشدة المخالطة
كالثوب المنسوج من السداء و اللحمة و اما قوله ان الولد يتبع الام فی الرق و الحرية

و الحرية فيهم و لكن المفهوم منه ان يكون فی احد الجانبين رقيق البتة و فی جانب الاخر
حر او رقيق و ما نحن فيه ليس فی احد الجانبين رق بل كان و زوال و عاد فوت
الاهلية خصوصا على ما اصطلح الفاضل من ان معتوق الاصل حر الاصل فی اصطلاح
الفقهاء فالحاصل ان الروايات المنقولة منهم مطلقا و مقيدا فی توريث من المشايخ
فی حادثة لا بد ان يعرض على الاصول و النصوص الواردة فی تلك الحادثة فيقبل الموافقة
لها و ترد المخالفة و الروايات المنقولة منهم مطلقا و مقيدا فی توريث جانب
الاب فی محل النزاع موافقة للنصوص الواردة فی حادثة الولاء مندرجة تحتها و الاندراج
تمنع الرد بل هو يمنع العمل و القول بعموم النص و كلاهما خلاف المعهود فی الشرع فينبغی
ان يكون من التكلفات الدقيقة ان ارتكب فی اعتبار حمل المخالفة على الموافقة ان
امكنت و الا فرددت و النصوص الواردة فی الباب قد ذكرناها و اما قوله الولد يتبع الام
فی الرق و الحرية فليس من الاخبار الواردة فی بيان حكم الولاء بل هو وارد لبيان حال الاولاد
و الاحرار فی الرقية و الحرية و ان استنبطت منه احكام اخر لكن فرق ما بين ما سيق له
الكلام قصدا و بين ما يستخرج منه رأيا و اما الروايات المنقولة من المشايخ فی الكتب
المشهورة بالكتب الحنفية المتداولة بينهم تداولا يستدل به الى حسن ظنهم بها و قبولهم لها
فمطلقة و مقيدة اما مطلقا منهم فمنها ما ذكر فی الفتاوی العادية مرد بی و قات
يافت ما درش ماند و پسر ازاد كننده پدرش فالثلث للام و الباقی للعصبة لان معتوق
ابيه كمعتوقه و يعلم من تعليل العادية حال اطلاقات باقی الكتب و منها ما ذكر فی وجيز
صاحب المحيط و ان مات المعتوق عن صاحب فرض و معتق فلصاحب الفرض فرضه
و الباقی للمعتوق و فيه ايضا و الولاء لعصبة المعتوق لا لصاحب الفرض و من بقی فی نحو

النزاع صاحب فرض ومعتق لان معتق الاب كمعتق الولد كما ذكر في القاعدية ومنها
ما ذكر في الخلاصة كل مملوك محرر على ملك مالكه فولاؤه له ومنها ما ذكر في مجمع الفتاوى
الولد يتبع الاب في الولاء كما في النسب ولها معتقا امهم فمنها ما قال صاحب المنية الولد
وان علق حر الاصل بان كانت امه حرة اصلية او عارضية يجوز ان يثبت عليه
الولاء لقوم الاب ولقوم الام وان كان الاب حر الاصل لا ولاء لقوم الاب
وكذا ان كانت الام حرة الاصل لا ولاء لقوم الام ومنها ما قال في فتاوى التاتارخانية
نقلا عن الطحاوي ولو شهدا ان اب المدعي هذا اعتق اب الميت هذا وهو يملكه
ثم مات المعتق وترك ابنه هذا اي المدعي ثم مات المعتق وترك ابنه هذا ابو
الميت وهو ولد من امراة حرة قضى بالميراث للمدعي ومنها ما ذكر في شرح الجامع
الصغير للعتابي وان كانت الام عربية والاب معتقا فالولد مولى لموالي الاب لان
الولد يتبع الاب في الولاء كما في النسب كذا في الخلاصة ومنها ما ذكر في شرح الهداية
او كان الاب معتق والام مولى الموالاة كان الولد تبعا للاب واما ما نقله الفاضل
من الروايات المخالفة بحسب الظاهر فمنها ما ذكره الشيخ رشيد الدين محمد النيسابوري
في شرح قول صاحب التكملة وان اختصم موالي الاب وموالي الام في ولائه حيث
قال الشارح بعد ان يكون الام مولاة لانه لو كانت حرة الاصل لما ثبت على الولد
المولود منها ولاء لان الام اذا كانت حرة الاصل فالولد في الحرية يتبعها والاب
اذا كان حر الاصل يتبع في النسب والولاء لحمة كلحمة النسب والمراد بقوله حر الاصل ان يكون
عربيا لان العرب لا يجري عليه رق اقول يمكن ان يراد بالولاء في قول النيسابوري
الولاء المذكور في قول صاحب التكملة وهو الولاء المقتضي به لموالي الام اي لو كانت حرة

فالولد

حفيه شرح كاري

حرة الاصل لما ثبت على الولد ولاء لموالي الام بل هو اقرب لكونه شرطا وكيف وان لم يجر
عليه يكون معنى الفاء ما جعل صاحب الهداية صورة الاتفاق بقوله كالولد المولود بين
واحد من الموالي وبين العربية لانه جعل الولاء فيها لقوم الاب مع ان الام حرة الاصل
بالمعنى الثاني في المقدمة ثم العجب كل العجب ان صاحب الهداية يجعل المولود بين واحد
من الموالي وبين العربية تابعا لقوم الاب ولم يجعل نحو الولد المولود بين واحد
الموالي وبين العجمية تابعا لقوم الاب كما هو محل النزاع لان غير العرب بحكم نفي الكلام في
ان الاصل في المعرفة اذا اعيد بالنكرة كان الثاني غير الاول قلت ان هذه القاعدة
غير ثابتة كما تحقق في موضعه ويرشدك الى ضعف المحل المبني على عدم غاية التكلف في الايرادات
والاجوبة التي يرى فيها ما يرى رواية منية الفتاوى حيث قال اما الولاء لقوم الاب
او لقوم الام ان كان الاب حر الاصل لا ولاء لقوم الاب وكذا ان كانت الام حرة
الاصل لا ولاء لقوم الام لان حر الاصل لا يجري عليه عتق فاعلم ان الذهاب الى هذا المذهب
الضعيف وتصويره بصورة يكون لقوة القوية المصورة كما حكي عن الامام الشافعي
في وصف فضل اعظم الائمة ابي حنيفة حيث قال ان ابا حنيفة كان رجلا لو ادعى ان هذا
الحجر ذهب يحتج عليه ومنها ما قال الامام السرخسي في وجيز المحيط ان كانت الام حرة
والاب معتقا فلا ولاء على الولد بحال فيه فظهر ان المراد بقوله ان كانت الام حرة
كونها حرة بالمعنى الثاني وبعد ما كان الاب من الموالي والام حرة اصلية بالمعنى الثاني
يكون الولد تابعا للاب لا للام لانه ينسب للام فيكون استحقاق الاب بالنسب لا الولاء
بل الولاء على ابيه السبب المفضي الى الارث بنسبه فظهر ان كلامه محمل السرخسي فيحتاج الى الترديد
المذكور فيه واراد بالحرية الاصلية وبنفي الولاء المنفي عن قوم الاب كما سبق الحمل عليه بالخلاص
لحرية

التردد

عن مخالفة النصوص وارتكاب التكلفات والفاضل صاحب المحرر في قوله ان ها هنا خطر في متن
يجب تركه ان لا هو قطعي فيه لكن هذا الاصل لنا لا علينا كما لا يخفى في تقسيم الحكم الاصلي الى القسمين
المذكورين في المقدمة نوع غرابة لان المنقسم الى القسمين في اصطلاحهم الحر الاصلي كما لا يخفى
على متتبع كلامهم لانهم يقولون الحر اما حر اصلي او حر عارضي ويجعلون الاصلي مقابلا للعارضي
والعارضي تارة للرقيق سواء كان عرض الحرية له لنفسه ولابيه من اباءه او ام من امهاته
ولان المعنى من الحر الاصلي من كان حرا من اصل بمعنى ان لا يكون في اصله رقيق ومن الحر العارضي
من يكون في اصله رق او نفسه سابقا ولهذا يثبت عليه الولاء وان بعد الاب الذي
عرض له الحرية الا ان منشأ الاشتباه فيه صحة اطلاق حر الاصل على معتق الاصل لغة
كما نبهنا سابقا كما يقال في امثاله رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الامر
ومنها ما ذكر ابو محمد بن الحسين في مختصره المشتهر بالمسعودي حيث قال من كان
حر الام لا ولاء عليه لاحد فان يوالي من شاء جواب ما ذكر في كلام السرخسي من انقطاع
اعتبار الولاء عن قوم الاب واعتبار النسب في امثال هذه الصورة او يحمل على
ان لا ولاء عتاقة في جانب الاب ايضا حتى يوالي من شاء والمتوقع من فضله
ظن ان لا يحمل امرأة حرة من لفظ الطحاوي على الحرة بالمعنى الاول وهو معتق الاصل
مع ان الحرة الاصلية بالمعنى الثاني متبادر منه واقل انه يحتمل ومع بقاء هذا الاحتمال
كيف يثبت مدعى هذا المدعي ويعطى الميراث على اختيار الفاضل لانه لا يرث
ح بل مراد المدعي من امرأة حرة انها ليست بامة كما انها المقابل لها اذا اطلقت
لانها لو كانت امة لا يثبت مدعاه لكون الولد رقيقا ولا يكون الميراث له لان العبد
وما يملكه كان لمولاه واما اذا كانت حرة مطلقة فيرثه له ويثبت مدعاه فليتدبر

وليتمسك بذيل العدل قال واما التذنيب ففي نقل ما ذكر في شرح الجامع الصغير
للعتابي فانه قيل فيه فلو كان ابواه عربيين فلا ولاء على الولد لاحد لان العربي
حر الاصل لانه لا استرقاق عليه وكذا اذا كانا نبطيين حربيين من الاصل وكذلك اذا كان
الاب عربيا او نبطيا وهو حر الاصل والام معتقة لا ولاء على الولد لانه يتبع الاب
وان كانت الام عربية والاب معتق او نبطي اسلم ووالى رجلا او كانا معتقين
فالولد مولى لموالي الاب لان الولد يتبع الاب في الولاء كما في النسب تم قال
اقول فيه بحث الى اخر تحقيقاته الغريبة الغريبة الى ان قال يقول الضعيف وبالله الحول
والقوة كلام الشيخ العتابي متين وحق مبين موافق لما في الكتب المعتبرة
من الهداية والكفاية وغيرهما من الكتب الحنفية وموافق ايضا لما في النصوص الواردة
في التوريث بسبب الولاء ولا ينافي قوله عليه السلام الولاء لحمة كلحمة النسب وقوله
مولى القوم منهم واما في الغنية برواية المبسوط فمنشأ وهم المحشي لغفلته من الفرق
وبين ابي يوسف وما ذكر صاحب المبسوط راى الامامين وما ذكره العتابي
راي ابي يوسف واما اطلاق القول من غير ذكر خلاف فمن داب المشايخ والمؤلفين
في كتبهم كما في الفصولين وغيرهما يذكرون الرأي من غير قائله لكن فيما ارتضوا
وتعمدوا من اقوال الائمة كانهم يرون ان لا قول فيه غير ما ارتضوا واما في
الدراية بما ذكره من الدليل وما يبتني عليه فقد عرفت ما فيه فلا يعاد ثم يقال ولئن
سلم جميع ما ذكر من الحل والعقد لكن لا بد من توريث جانب الاب في محل النزاع
على ما ابتنى الخصم ايضا الا ان حاصل كلامه انه جعل حر الاصل بمعنى معتق الاصل غير مانع
توريث جانب الاب وبالمعنى الثاني الذي ذكره مانعا وحر الاصل في محل النزاع

وان عاجز

حر بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني لان الفقهاء جعلوا غير العرب اعاجم موالي والموالي
في حكم العتقاء كما ذكر في النهاية نقلا عن المغرب الموالي بمعنى العتقاء حتى قالوا الموالي
اكفاء بعضها لبعض والعرب اكفاء بعضها لبعض خصوصا في ديارنا التي هي
دار الاسترقاق والشرى غالب فلما يبلغ اهلها الى اقصى الابوين الحرين
لا يرد عليها ولاء كما نبه الفاضل المحقق التنبيه في ديباجة الرسالة بقوله
ولذلك كثرت فيه السبايا والارقاء فكثرت بالضرورة المحررون
والعتقاء وظهر ان الاصل في منع التعقيب عن التفطن على كونه عليه وكتابه
الضعيف اعتراض في اصل الوافقة وهو ان صاحب الكفاية قد اعتذر من جانب
ابي حنيفة انهما جعلا ولاء الولد لقوم الاب اذا كان بين واحد من الموالي و
بين العربية وقال في الاعتذار ان الولاء قوي معتبر شرعا في الشرع اذا كان
في جانب الام مع قوة النسب لا سيما اذا كان الام من
الاعاجم الضايعة ضعف النسب فيها ويكون ضعيفا
غير معتبر اذا كان في جانب الاب مع قوة النسب فيه سيما
اذا كان الام من الاعاجم الضايعة
النسب فيكون فيها باعتبارين المضعف
وفي العربية باعتبار واحد

تمت الرسالة في
سنه كذا
١٠٨٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن يشاء فعل ولا يسئل عما يفعل لا مانع لامره ولا تخلف في
حكمه امره لا يناقض وحكمه لا يعارض من الداعي قريب وعن
السؤال مجيب والصلوة على المبعوث من اشرف القبائل بابهر
المعجزات واظهر الدلائل سيد الانبياء وسند الاصفياء وعلى اله الطاهرين
واصحابه اجمعين وبعد فهذا مختصر في علم المناظرة ويسمى علم الخلاف
وعلم الجدل وهو علم يتوسل به الى حفظ اي وضع كان بقدر الامكان
وموضوعه المناظرة اذ يبحث فيه عن احوالها وكيفيتها واوردت
فيه ما هو الاهم وبالاهتمام شانه اتم فنقول لا بد ان تعلم اولا ان المعلل
ما دام في تقرير الاقوال والمذاهب وتحرير المباحث لا يتجه عليه شيء
ولا يطالب فيه بشيء سوى تصحيح النقل وتصريح ان فلانا قال كذا ان
طولب به فاذا انتهض باقامة الدليل على ما ادعاه فحينئذ يتجه عليه طرح
المناظرة واعلم ان السؤال قد يتعلق بالافهام فقط ويسمى استفسارا
وهو طلب بيان معنى اللفظ في الاغلب وانما يسمع اذا كان في ذلك
اللفظ اجمال او غرابة ولذا قيل ما يمكن فيه الاستفهام حسن فيه الاستفهام
والا فهو لجاج وتعنت ولفائدة المناظرة مفوت اذ يأتي في كل
لفظ بغيره بلفظ فيتسلسل والجواب عن الاستفهام ببيان ظهوره
في مقصوده اما بالنقل عن اهل اللغة او بالعرف العام او الخاص او بالقرائن
المنضمة معه وان عجز عن ذلك كله فالتفسير بما يصلح له لغة والا يكون

من جنس اللعب فيخرج عما وضعت له المناظرة من اظهار الحق وهذا
يرد على تقرير المدعي وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة فلا سؤال اعم منه
وتنبه المتقدمين بتسميته بخصوصها الكشاف وقد يتعلق بالمرام
وهو مع كثرته كما قيل راجع الى المنع والمعارضة والا لم يسمع وذلك
لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض
افحامه بمنعه عن اثباته به فالمستدل هو المدعي والاثبات هو مدعاه
والدليل عليه اثباته وصلوحه للشاهد بصحة مقدماته ونفاذها بترتب
الحكم عليه انما هو عند عدم المعارض والا يكون كتعارض الشاهدين في
وتهاترهما والمعترض هو المدعي عليه والدافع للدعوى والدفع يكون
بهدم احد الامرين فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة
من مقدماته وطلب الدليل عليها او القدح فيه بنقض وهدم نفاذ
شهادته بالمعارضة بما يقاومها وبمنع ثبوت حكمها فما ليس
من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه
بالجواب بل الجواب من حيث انه جواب لمن لا ينبغي ان يجاب
ثم ان فرض صحيحا ... فاسد فالحاصل ان قدح المعترض اما ان
يكون بمنع لشيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة عند الاصوليين والممنوعة
اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة
لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه
في شيء ولما استلزم المحال او هيهات هذا النقض وبمنزلة السند

واما باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان
يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة
فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير
المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة تعدي كل من المعلل
والسائل عما كان فيه وفضلا لهما عما هو طريق التوجيه بناء على انقلاب
حالهما وافتراقهما عما لهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول
من تعرض الدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو المكابرة لا يلتفت
اليها واما باقامة الدليل على خلافه وهو المعارضة واذا عرفت هذا
فالمناقضة وتسمى نقضا تفصيليا ومنعا ايضا وهو اكثر استعمالا هي منع
مقدمة معينة والمراد بالمقدمة ما يتوقف عليه صحة الدليل مادة او صورة
اعني طلب الدليل على صحتها ولا يحتاج في ذلك الى شاهد واقامة الدليل
على المنع غصب وانقلاب فان ذكر شيء يتقوى به المنع يسمى سندا ومستندا
للمنع فلا يتوجه المنع في جوابه وانما منصب المعلل ح اثبات المقدمة الممنوعة
فان انتهضها فذلك والا لزم افحام المعلل وقد يتخلص فيه بتغيير الدليل الى
ما لا يرد عليه ذلك المنع والمستند ما يتقوى به المنع ويبنى عليه
ومبنيا به ويسمى السبب وفي الكلام عليه اي المنع من المعلل غير مفيد اصلا سواء
كان ذلك المستند لازما للمنع او لا لان منع ما يؤيده لا يوجب اثبات
المقدمة الممنوعة الذي هو منصب المعلل ح وبالابطال له سيرا والتنبيه
مفيد اذا كان لازما للمنع لان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم واما

بسم الله الرحمن الرحيم

بدا الكلام ادب كل كريم نحمدك يا من لا ناقض لما اعطيت
ولا معارض لما قضيت ولا شاهد لثبوت ما نفيت
ولا سند لمنع ما اثبت ونصلي على من ارسلته خير
دليل لمن هديت وعلى اله واصحابه الذين لم يناظروه
في قبول ما اوجبت ونسلم تسليما ما سال سائل خير ما
الهمت او طلب طالب انفع ما علمت وبعد
فيقول العبد المفتقر الى الله الغني ابراهيم بن محمد بن عرب شاه
الاسفرايني اني لما طالعت في ساعة او بعض الساعة
مع كمال قلة البضاعة الرسالة المنسوبة الى الامام في كل الصناعة
عضد الملة والدين الايجي رزقه الله خير الكرامة والسكنة
دار المقامة في اداب المناظرة فعرفت فيها بجلالة
هدية لكل لبيب وتحفة لكل اديب وما رايت بدا
الا امدادا من روحه وفيضا من فتوحه جزاء لخدمة
من هو مولائي وعطاء ببركة من خدمه من ابائي الى
ان تنزه عن الكدورات البشرية وصار من الزمرة
الاثني عشرية وهو العامل الشهيد العالم الرباني تاج الملة

والدين عرب شاه الانذقاني جزاه الله تعالى عنا خير الجزاء
واستجاب منا في حقه خير الدعاء نويا انا اشرع في معاقد
الكتاب متبركا بما الهمني الله تعالى الهام الصواب واحكام
الخطاب قال نحمدك اه يشعر بانه تعالى مخاطب له تعالى لك الحمد
واختار الخطاب على ما هو المشهور من طريق الغيبة
اشارة الى انه تعالى كانه مرئي اشعارا برعاية كمال الاخلاص
في حمده تعالى لانه كمال الاحسان ان تعبد الله كانك تراه
والحمد المشهور مستغن عن البيان لكن ما ينبغي ان ينبه
على ان الانسب حمل الحمد على جميع معانيه لانه انسب
بمقام الحمد وان كان بعيدا من حيث العبارة وتقديم
الظرف وجوه ظاهرة لمن له معرفة باسباب التقديم
ولما حمده تعالى بابلغ حمد اراد ان ينبه على انه لا منة له
عليه بامتثال ذلك اما دفعا للوهم او اظهارا للصفة
الكمال او على انه لم ينقطع منته تعالى علينا منته علينا
بذلك الحمد الابلغ بل هي مستمرة فقال والمنة اي لك
المنة واي حمد من من علينا اي لك المستحق
ان تمن علينا فلا يرد ان المنة مذمومة شرعا

حمل الكلام ههنا عمله وجمعه مرددا بين المنقول والمدعى ولا ترديد ولا تقسيم في الفاد فرق بين الترديد والتقسيم نظرا الى ان مال الكلام اذا قلت الكلام فاما ان يكون منقولا او مدعى وهذه الملازمة هي التي قبل فيها اذا احتيا اذا الاشارة الى عدم كليته لان الكلام المنقول قد يكون غيرهما كما ضرب للامر بالضرب والترديد قد يكون على وجه يصح فيه التقسيم كترديد الكلى بين قسميه وقد يكون على وجه لا يصح التقسيم كترديد الشخص بين حالتيه فالحق فيه من قبيل الاول فلذا ذكر المراد بالتقسيم تامل منه

وعقلا فكيف تذكر في مقام الحمد بل كيف ينسب اليه تعالى لان المذمومة هي المنة بالفعل لما استحقا قهما مع الاعراض عنها على انه يمنع كونها مذمومة من الله تعالى قال الله تعالى قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ومن اسمائه المنان وعلى نبيك اى جميع الانبياء نظرا للاضافة على الجنس او بجرى فيها اقسام التعريف او نبيك المعهود محمد المحمود عليه الصلوة والتحية الى يوم الموعود ولو ارد فالمصر الصلوة عليه عليه السلام بالصلوة على اله وصحبه عليه وعليهم السلام كما هو دأب سائر المصنفين لكان اولى كما ان الاولى ان يقول اذا قال احد بعد ان سر لخطاب اليه تعالى وان كان في غاية الظهور ان المخاطب بقوله اذا قدت غيره تعالى واختبارا اذا على ان للاشارة الى ان الملازمة ليست كلية لان صحة النقل ونفس المدعى قد يكون ظاهرين فلا يطلب جا او جب طلبه على تقدير نقول بكلام اى مقول حرفا كان او مركبا غير تام او مركبا تاما انشائيا او خبريا

او خبريا لانه المقسم للمنقول والمدعى والمنقول لا ينحصر في الخبري ان كنت ناقلا باى وجه كان يجب على المخاطب تكلما ان يطلب الصحة اى صحة النقل ولا يعتمد على مجرد نقلك لانه يقع في النقل ما يقع وذلك الطلب اما بان يرجع بنفسه الى موضع نقلت عنه ويتفحص الى ان يجده او بان يطلب منك صحة النقل اما طلب صحة النقل في الخبري فظاهر واما في الانشائي فكما اذا قال احد قال خير البشر عليه السلام موتوا قبل ان تموتوا واما في غيره فكما اذا نقل تعريف مفردا او مركب عن احد فقد عرفت بهذا ان ما فعله المحشي من جعل المبحث مطلح الكلام اولى من جعله الكلام الخبري كما يتبادر من كلام غيره وان تقييد كلامه بالخبري تقوية لما افاده بالاطلاق وان طلب صحة النقل من الناقل لا يجب وان دل عليه عبارة الشرح الاد المسعودي فلا ينبغي ان يقدر كلام المحشي فطلب منك الصحة والاظهر في قوله او مدعيا ومدعيا لان اوفي المفاصلة لم تعهد في بيان شقي الترديد والمدعى من يعتمد

مطابقة النسبة للواقع سواء كان الحكم بديهيا ظاهرا او محتاجا
الى ازالة خفاء او نظريا وعدل عن المعلل الى المدعي
لان الشخص ما لم يتم الدليل لم يصر معللا اذ الكلام ههنا فيما
قبل الشروع في اقامته اما الثانية فظاهرة واما
الاولى فلان التعليل تبيين علة الشيء فما لم يصر مبينا
لم يصر معللا ولهذا احتاجوا الى تغيير المعلل ههنا بمن
نصب نفسه لاثبات الحكم بالدليل بعد بيان التعليل
بتبيين علة الشيء اشارة الى ان اطلاق المعلل باعتبار
ما يؤول اليه ففي تغييره بالمدعي بما فسر به المعلل يحتاج الى مع
فان كنت مدعيا فطلب الدليل على دعواك اذا كان
نظريا مجهولا عند من يلقي اليه الدعوى اذ الدليل
هو المركب من قضايا للتأدي الى مجهول نظري فهو
اولى من تعريفه بالمركب من مقدمات للتأدي الى المجهول
نظري لان المقدمة ان عرفت بقضية جعلت جزء
قياس كان تعريفا للدليل بما هو اخص منه وان
عرفت بقضية جعلت جزء حجة فيرد ورود هذا التعريف
مشاملا للدليل الصحيح والفاسد فالمراد بقوله فالدليل

وعدل عن المعلل

ففسر المدعي

اذ الدليل

ف

يف

فالدليل فطلب الدليل الصحيح اذ لو كان وظيفة السائل
مجرد طلب الدليل ووظيفة المعلل مجرد اقامة الدليل
لم يكن للمناقشة في مقدمات الدليل وجه فالمراد
بطلب الدليل اعم من ان يطلب المجاب بنفسه او
من المدعي وان كان الشايع الثاني ولا يخفى انه اذا
كان نقيض المدعي مما عقد الاجماع عليه يكون طلب
الدليل على الدعوى تضييعا لوقت المدعي في تقرير
الدليل وسماعه ووقت الطالب في سماع دليله بل
ينبغي ان ينبه على ان دعواه خلاف الاجماع
واعلم ان المدعي اذا لم يكن نظريا غير معلوم لمن القي
اليه الكلام فاما ان يكون بديهيا ظاهرا غير خفي فلا
له شيء واما ان يكون بديهيا خفيا فيطلب ما يزيل
الخفاء واما ان يكون نظريا معلوما لا بطرق
متعددة اليه فلا يطلب له شيء واما ان يكون نظريا
معلوما بطرق منه طرق متعددة متعلقة له فيطلب ما
كان دليلا عليه لو لم يكن معلوما لعله يكون طريقا غير
ما ثبت به المدعي عند من القي اليه ولا يمنع لشيء

يطلب

وفي قوله ولست الا بمنع النقل والمدعي الا مجازا دلالة على ان المستفاد منه انه لا يطلب الدليل على مقدمة الدليل في مقام التعليل اما انه يطلب على المدعي فلا اذ لا يحصل له واما النقل فالا على النقل سلب المدعي الا لفظا لم يستعمله في المنع والا المراد وهو المراد به في المدعي الا مجازا وهذا المراد المراد من منع العبارة

ما استعملت لازالة خفاء البديهي او استعملت فيما هو

طريق الى نظري معلوم كما لا يمنع النقل والمدعي الا مجازا

انما باستعمال المنع في مطلق طلب الابتداء او باستعماله

في طلب بيان الصحة اذا منع النقل وفي طلب الدليل

اذا منع المدعي النظري وفي طلب التنبيه اذا منع المدعي عي

البديهي الخفي هذا اذا منع المدعي انجر دعن البناء اما

اذا منع المدعي المبين بالدليل فمنعه مجاز في منع مقدمة

من مقدمات دليله وهذا ما سمع من ان منع المدعي

راجع الى الدليل والمناسبة بين المعنى الحقيقي والمعاني

المجازية المذكورة بينة وجعل المعنى المجازي مطلق الطلب

بعيد لا داعي اليه وجعل المناسبة بين المعنى الحقيقي وطلب

الدليل على المدعي الكلية والجزئية كما هو ظاهر عبارة السيد

المحققين في هذا المقام محل نظر ولما كان المعنى المجازي غير

متعين من كلامهم بل محتملا ارشدك الى ما هو الاولى

منه ادنى تامل ثم بينه واكتفى بالتنبيه على ما هو المتفرع

من انه مجاز هذا ومن قبيل استعمال المجاز ما يقال الحكم

الفلاني بديهي وما ذكر في صورة الدليل عليه تنبيه فلا يجري

فلا يجري المناقشة فيه بالمنع والمعارضة والنقض حيث يسمى طلب بناء

بما استعمل فيه صنعا وحكم بانه لا ينفع وعلم من هذا انه قد يستعمل

المعارضة والنقض مجازا فيما يشبههما وما لم يظهر نقض النقل والمدعي

ومعارضتهما مجازا كما ظهر منعهما حيث يقال لا نم ان ابا ح

قال كذا او صحة هذا النقل ممنوع او لا نم ما ادعيت خص البناء

بالمنع مع ان النقض والمعارضة شاركانه في عدم جريانهما

في النقل والمدعي ولا يذهب عليك ان المدعي ههنا كم كيف

هو انه لا يمنع النقل والمدعي حقيقة ويمنع مجازا وقوله اذ

المنع اي في عرفهم طلب الدليل على مقدمة اي فقط تام علم

فظاهره لا يثبت الا السلب واثبات الاثبات

بان يبين العلاقة بين المعنى المراد والحقيقي ولكن ان تتكلف

وتقول تثبت به تمام المدعي لانه تكفل ببيان العلاقة والمقدمة

ههنا ما يتوقف عليه صحة الدليل من حيث هو كذلك

وانما قيدنا بالحيثية لان المقدمة قد تكون مدعي وهذا

المستفيد ان تقيد تعريف المنع بالحيثية حتى

لا يصدق على طلب الدليل على مدعي هو في نفس الامر

مقدمة من مقدمات دليل والاولى على المقدمة من عند صاحبه

المنع

والمقدمة

بتكلف

الى ضم الدليل لان اعتبار الدليل فى مفهومها يغنى عن اضافتها
اليه مع انه يحتاج فى تصحيح الضمير الى صرفه عن الظاهر وهو الدليل
المط الى مطلق الدليل والمراد بالمقدمة المعينة فى شرح
الاداب المسعودى المناقضة منع بعض المقدمات او كلها على
سبيل التعيين والتفصيل وبقرب منه ما هو فى كلام السيد
المحققين وسند المدققين الشريف قدس سره المنيف
هو منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل او كل واحدة منها
على التعيين ولا يخفى عليك ما تعدناه الى ان يتكلف فى
كلام المص ونقول المراد بمقدمة الدليل جنسها اعم من ان
يكون فى ضمن البعض الواحد او المتعدد او الكل لان منع
مقدمات متعددة ممنوع لا منع واحد فمنع مقدمة صادق
على جميع افراد البعض لا حاجة الى ذكر كل واحدة منها فى
التعريف بل ذكرها بمنزلة تعريف الدليل مثلا بانه مركب
من القضايا او المركبات من قضايا بالجزاء اذ ليس هذا
من داب صناعة التعريف كما لا يخفى على المتتبع للصناعة
ومما ينبغى ان يحقق فى هذا المقام ان تعريف المقدمة
على هذا الوجه يوجب ان يثبت المانع توقف صحة الدليل

ممنوع لا منع واحد

الدليل على ما يمنعه حتى يكون منعه منعا مسموعا وفى كثير مما
شاع فيه المنع ذلك مشكل كانتاج الدليل وايجاب
الصغرى وكلية الكبرى فان تعريف الصحة عليها لم لجواز
ان يكون الصحة موقوفا على اندراج الاصغر تحت الاوسط
ويكون هذه الامور من لوازم ذلك الاندراج ولوازم
الموقوف عليه لا يجب ان يكون موقوفا واثبات
التوقف دونه خرط القتاد على ان منع ما يلزم صحة الدليل
نافع موجه فى مقام القدح فى الدليل فلو كان المنع مخصوصا
بطلب الدليل على المقدمة لورد ذلك على حصر وظيفة
السائل بعد الاستدلال فى المنع والنقض والمعارضة
فلعل الاولى ان يفسر المقدمة بما يتوقف عليه صحة الدليل
او لا يمكن بدونه تامل واعلم انه ذكر فى شرح الاداب
المسعودى ان المنع على النقل غير موجه ويتجه ان يقال
لا نم ان ابا حنيفة رح قال كذا وانما الممنوع منع المنقول
من حيث هو منقول لانه حكى غير ملتزم الصحة وبهذا يظهر
لك ان يكون مبنى المنع طلب الدليل على المقدمة غير
مسلم عنده كما يظهر انه يصح حمل النقل فى كلام المص على

[illegible]

المنقول من حيث هو منقول ووجه تطبيق ما ذكره من الدليل

عليه فيما اذا لم يشتغل الدعوى مع الدليل ظاهر واما في صورة

نقل الدعوى مع الدليل أنّ الدليل ههنا حكمي غير ملتزم

الصحة فلا معنى لطلب الدليل عليه من الناقل على انه من

هذه الحيثية ليس دليلا بالنسبة اليه حتى يتوجه هناك منع مقدمة

دليل ثم اعلم ان قوله فاذا اشتغلت به اي بالدليل

منع عطف على قوله فالدليل والفاء لافادة الترتيب

بين طلب الدليل من صاحب الخصم واحد الامور المذكورة

التي هي المنع والنقض والمعارضة فمن جعله جواب شرط مقدر

في الكلام اي اذا عرفت ان المدعي لا يمنع فاعلم انه بعد

عن المقصود ثم المنع بالمعنى المذكور اذ ابتني بالمفعول يسند

في الشايع الى المقدمة لا الى الدليل وان كان مقتضى

تفسيره ان ينسب الى الدليل مطلقا وكان وجهه انه

يرد به كون المقدمة مما يطلب عليه الدليل والانسب

بهذا ان تفسير المنع يجعل المقدمة مما يطلب عليه الدليل

وكانه انما اسنده الى الدليل ليكون كتعديله في الانساخ

الى ما اسنده اليه في قوله فاذا اشتغلت به منع دون نقض

[illegible] ما ذكره منقولا [illegible] فاعلم انه من كلام [illegible] فيكون [illegible] الشرط [illegible] فاعلم انه اذا اشتغلت [illegible]

قوله فاذا اقمت الدليل منع تنبيه على ان الاشتغال بالمنع

لا يتوقف على سماع الدليل كله غايته ما قال بعضهم لا حسن ان

يتوقف السائل حتى يقرر المعلل مجموع مقدمات دليله

ولعل وجه استحسانه انه ليس المعلل بعد الفراغ عن دليله

تبيين مقدمات دليله فيستغني السائل عن المنع لكن

لا يلايم ذلك التنبيه عطف قوله او نقض او عورض على قوله

منع لان النقض والمعارضة بعد سماع تمام الدليل وربما

يجعل التنبيه في كلام المص على غير ما ذكرناه فيقال في اسناد

المنع الى الدليل دون التصريح بالاسناد الى مقدمة تنبيه

على ان السائل ينبغي ان يتوقف حتى يقرر المعلل مجموع مقدمات

دليله ثم شرع في تفصيل ما هو موليها ثم المنع اما ان يكون

منعا مجردا وهو ما لا يكون مع السند فهو سلب للقسم الثاني

فيستحق القسم الثاني التقديم الا انه لم يحفظه المص حفظا

للباب عن الفصل بين القسمين بما يتعلق بالقسم الثاني وهو قوله

ولا يدفع السند او عن الفصل بين القسم الثاني وما يتعلق

بالقسم الاول او رعاية لكون المنع المجرد كالبسيط بالنسبة

الى المنع مع السند والمنع المجرد مسموع وان لم يسمع النقض

ثم المنع

ص المنع المجرد

الاجمالي المجرد وسيأتي مع وجهه وذلك لان المنع طلب الدليل
على المقدمة واحتياج بعضها منه لان الاشياء تتفاوت
وضوحا وخفاء نظرا الى الاذهان لكن هذا انما يقبل لو لم تكن
المقدمة بديهية لا يتوهم في شانها الخفاء بالنسبة الى احد
اما اذا كانت بديهية كذلك فمنعها لا يسمع ويسمى مكابرة
او يكون منعا مع السند والسند ما يذكر لتأييد المنع بانه
ملزوم لخفاء المقدمة عنده عدم ما يزيل الخفاء لا ان يكون
ملزوما لنقيضها كما يتوهم وهو قد يكون اخص من المنع مع انتفائه
من غير عكس وقد يكون مساويا للمنع ولا يجوز ان يكون اعم
لا مطلقا ولا من وجه لان الاعم مع خفاء المقدمة ووضوحها
لا يؤيد المنع وليس هذا اقوى من الملزوم لنقيض المقدمة
لكن ليس لك ان تثبت به نقيض المقدمة بل ينبغي ان تمنعها
مستندا به اذ لو استدللت به على نقيض المقدمة لكنت
غاصبا لمنصب المعلل وعاريا من منصب السؤال الى
التعليل من غير ضرورة وحيث ان من كان المعلل معللا
ان يطالبه بذلك ليعلم حقيقة دليله او بطلانه ولكن لم يصح
الاستدلال على نقيض المقدمة لم يعد ذلك من وظايف

207

وظايف السايل فلذا حصر وظايفه بعد الاستدلال في المنع
والنقض والمعارضة فليس لك ان تناقش في حصرهم بالغصب
واما ما يقال لو تم ما ذكروه في عدم اعتبار الاستدلال على
نقيض المقدمة لزم عدم اعتبار النقض والمعارضة فيحتمل ان
يدفع بان النقض والمعارضة قد جاءا في الدليل ربما لا يمكن
منعها فساد مقدماته ومنها حتى يمنع بالاستناد ومنها
من السند فلو لم يعتبر الغايتا بالكلية فلهذه الضرورة جوز
منعها الغصب ولا ضرورة فيما نحن فيه اذ يجوز منع تلك المقدمة
بسند هذا الدليل الذي يقام على نقيضها فلا يفوت
هذا القدح بالكلية بل نقول لو لم يعتبر الغصب لاضطر ابل
الى قبول دليل باطل لعدم تنبهه لمقدمة يصح ان يطالب
بها ثم اقول يجب دفع السند الذي هو ملزوم لنقيض
المقدمة الممنوعة بعد اثبات المقدمة الممنوعة اما بالمنع
او الابطال اذ لو لم يدفع لم ينفع الاستدلال على المقدمة
لوجود معارض وهذا بين وان اتفق كلهم على انه لا يدفع
السند بالمنع اصلا ولا بالابطال اذا لم يكن مساويا
وليس لك ان تقول ان مرادهم انه لا يمنع السند من حيث

دفع: لا يندفع السند بالمنع اصلا ولا بالابطال

انه سندًا فانه لا ينفع فيما هو على المعلل من اثبات المقدمة الممنوعة
واما من حيث هو معارض فلا بد من دفعه لان دفع السند
بالابطال انما من حيث انه سند لا ينفع فلا يصح انه لا يجوز
ابطال السند الا اذا كان مساويا لان نفع ابطال السند
المساوي ليس من حيث انه سند وهو للمنع لان بطلان اعم من الشيء
لا ينفع في بطلانه بل من حيث انه مساو له في التحقق وبطلان
احد المتساويين يستلزم بطلان المساوي الاخر على ما قيل
وبحثه على ان المتساويين حال لا يتحقق احدهما بدون الاخر
لا ما يمتنع تحقق احدهما بدون الاخر وان شئت كثيرا من عبارات
كتب الميزان ليتضح في مواضع بيان النسب بين خصوصيات
بان مبنى النسب الاربع بحسب التحقق على اللزوم فلا يلزم
من بطلان احد المتساويين بطلان الاخر ولهذا عدل عن
هذه العبارة شارح الاداب المسعود فقال نفي السند الا المساوي
والتنبيه انما يفيد اذا كان السند لازما للمنع لان نفي اللازم
يستلزم نفي الملزوم وجعل السند المساوي اصطلاحا في السند
اللازم للمنع اللازم له باعتبار مساواته للمنع في كونه لازما
بتعدد وصف السند بالاخص والاعم لانه يستدعي كونه كالاخص

208

كالاخص والاعم من اقسام النسب نعم يمكن ان يستدل على
صحة دفع السند المساوي بان انتفاء احد المتساويين لا يكون
بدون انتفاء الاخر وان لم يستلزمه فبانتفاء السند
المساوي ينتفي المنع ويندفع الخفاء اذا تم تقرير المحصل وتم
ما قصر عنه تحرير شرح الاداب فحفظه اولى من القدح
ورده لم يبلغ مرتبة القبول واعلم ان ابطال السند المساوي
او اللازم نافع اذا كانت المساواة او كونه لازما بحسب
نفس الامر وهو ظاهر وكذلك اذا اعتقد المانع انه مساو او
لازم وان لم يكن كذلك لانه يندفع بالمنع الزاما وان
لا يندفع تحقيقا فان قلت اذا جعل احد سند المنع ما هو
اعم باعتقاده انه اخص فتبين انه اعم فيصح ابطاله
لان بطلان الاعم يستلزم بطلان الاخص ويكون معه
كما يستلزم بطلان احد المتساويين بطلان الاخر او يكون
معه فلا يصح حصر دفع السند في المساوي قلت الحصر
بناء على عدم الالتفات الى شان السند الاعم لانه
لا يصلح سندا بحسب نفس الامر على ما نقول لا يمكن ابطال
السند الاعم لان ما هو اعم من المنع وانتفائه لا يمكن

ان يبطل والا لبطل تحقق الشئ وانتفاؤه لا تقول كونه
اعم من المنع لا يستلزم الا تحققه مع صورة من صور الانتفاء
ولا يستلزم ان يوجد مع كل انتفاء نعم فيما اذا كان اعم
من المنع والانتفاء مطلقا لا يمكن ابطاله لانا نقول انتفاء
المنع لوضوح المقدمة من غير منزل الخفا لا يقبل التعدد وبهذا
عرفت انه لا يمكن نفي الاعم من الشئ وسلبه فاحفظه وربما
يقال السند الاعم لا محالة يجامع المقدمة الممنوعة تحقيقا لمعنى
العموم فما يبطله يبطل المقدمة ايضا فلا ينفع ابطاله في
دفع المنع وفيه ما يستغني عن بيانه بما سمعت فتذكر
نعم ان السند المساوي لنقيض المقدمة الممنوعة كان المساوي
في انه ينفع ابطاله لان ابطال الاعم من النقيض او مساويه
يستلزم بطلان النقيض وبطلان النقيض يستلزم
ثبوت المقدمة الممنوعة فلو كان ابطال السند المساوي نافعا
بما ذكر من الدليل لم يكن منحصرا فيه اذ ان السند اللازم لنقيض
المقدمة مما ينفع ابطاله قطعا لان نفي اللازم يستلزم نفي
الملزوم مثاله ان يقال لا نسلم وجود النهار كيف والشمس غير
طالعة فلما بطل عدم طلوع الشمس ثبت وجود النهار لان

لان بطلان عدم طلوع الشمس يبطل عدم وجود النهار
فثبت وجود النهار وما سمعت ان ابطل ما دام مانعا
لم يعدل عما هو حقه عرفت ان المنع احق بالتقديم فيما اذا
اجتمع الامور الثلثة على دليل لنقيض المقدمة قيل
الانسب ان هذا الاعتراض ان يكون في دليل قوله
نفي بانه قال ان السند المساوي لنقيض المقدمة الاعم
منه واللازم له كالسند المساوي وان قيل ان النقض
مقدم على المناقضة كما ان المناقضة مقدمة على المعارضة
فترتيب العرض لامور الثلثة على ما هو الظاهر من الترتيب الطبيعي
ههنا فلا يبقى المناقضة بناء على ما قيل

ثم النقض

ثم النقض على ما بينه
السيد المحققين في حواشي الرسالة الشمسية منع مقدمة معينة غير
وعلى ما في شرح الاداب المسعودية منع الدليل فعلى الاول

ول

قوله او نقض اي الدليل لاسناد للنقض الذي هو حال
المقدمة اي الدليل على قياس قوله او منع وعلى الثاني
على ظاهره وينبغي ان يعلم ان المنع ليس مشتركا معنويا
بين النقض والمناقضة كما يوهمه تعريف النقض تارة بمنع
مقدمة غير معينة وتارة بمنع الدليل بشاهد وتعريف المناقضة

وتعريف المناقضة

بمنع بعض المقدمات او كلها على سبيل التعيين حتى يكون
تميزه عن المناقضة بتقييد المنع اما بمقدمة غير معينة واما
بالدليل اذ المنع في المناقضة بمعنى طلب الدليل على
المقدمة وفي النقض بمعنى نفي المقدمة الغير المعينة او الدليل
ولا خفاء في ان نفي الدليل او المقدمة الغير المعينة
لا يسمع بلا شاهد لانه دعوى لا بد له من بيان فلو قالوا
نقض الدليل بلا شاهد مكابرة غير مسموعة بخلاف منع مقدمة
معينة فانه يسمع مجردا و توجهه فلا يستوي
الامر بينهما سواء فالنوح الحكم لكن فيما قالوه نظر لانه
يجوز ان يكون عدم صحة الدليل بجميع مقدماته من اجل
البديهيات فلا يحتاج الى شاهد فلا يكون نقضه
بلا شاهد مكابرة اللهم الا ان يجعل بديهية العقل داخلة
في الشاهد فيلزم مع التعسف ان لا يكون المنع الموجه
بديهية مجردا او ان لا ينحصر شاهد المنع في التخلف
والاستلزام فساد آخر مع ان ظاهر تحقيقاتهم
الانحصار فيهما ولما اتفقوا على انه لا بد في النقض من شاهد
قال بالتخلف اعترض عليه بان شاهد النقض لا ينحصر في

210

تخلف المدلول عن الدليل بان يكون هذا الدليل بعينه
جاريا في صورة اخرى ولا يوجد الحكم فيها ومعنى جريان
الدليل بعينه ان لا يتفاوت الدليلان الا باعتبار
موضوع المطلوب مثلا او يكون زبدته وخلاصته جارية
في صورة اخرى دون خصوصياته ولا يوجد الحكم فيها واجيب
الاعتراض بانه يرد لو اريد بالتخلف في عبارته تخلف
الحكم عن الدليل كما يتبادر لانه لما شاع بيان التخلف
النقض بالتخلف بتخلف الحكم عن الدليل في كلام غيره ذكر
لفظ التخلف اما لو اريد ما يعم تخلف اللازم عنه سواء
كان الحكم او غيره وتخلف الحكم سواء كان لازما او لم يكن
كما في الاستقراء والتمثيل تم تخلف عنه شاهد لانه اذا
استلزم الدليل امرا لا يتحقق يبطل ثبوت الدليل لعدم
تخلف اللازم عنه واعلم ان النقض يطلق على المنع
المذكور سابقا لكنه بلا تقييد يستعمل فيما ذكره المصنف
يدل عليه كلام الادب المسعودي حيث قال ولكنه ان قصد
يقيد بالتفصيل وههنا قد يقيد بالاجمالي حيث اشار
الى ان الاجمالي فيما نحن فيه ليس الا بخلاف التقييد
بتقييده

د انما قال مثلا ... [illegible]

٢
واعلم

بالتفصيل في المناقضة فيقول المعلل ونقض ظاهر في مقصوده من
غير احتياج الى قرينة المقابلة ويطلق على دخول ما ليس من
المعرف في المعرف وعلى خروج ما هو منه عنه وكثيرا
ما يتوهم انه راجع الى احد النقضين باعتبار حكم تضمنيه طردا
التعريف وعكسا لان التعريف للتصوير فلا مجال للمناقشة
فيه نقول يتصور المناقشة في التعريف بلا اعتبار حكم
ضمني بان يقال ما هو الغرض من التصوير لم يترتب عليه
من تمييز جميع افراده عن جميع ما عداه الى غير ذلك ونحصر
المناقشة في الاشيا فيما يرجع الى الحكم بل اكثر المناقشة
في الافعال الغير الموافقة للحكم والمصالح والمحتوية على وجه
اخر فليس من قبيل المناقشة في الحكم فالحق ان نقض التعريف
بمعنى اخر كما في شرح الاداب المسعودي وهذا قدح في التعريف
مع قطع النظر عن ان هناك حكما او لا فاحفظ فانه من مهمات
النقض الى قريب بها والحمد لله على انعامه قوله او عورض
اي الدليل على ما هو النفاذ المعارضة اقامة الدليل على خلاف
ما اقام عليه الخصم الدليل فلا بد من صرف اللفظ عن ظاهره
ليصح قوله بدليل الخلاف على المراد دليل على خلاف المدعى

بف

والمعارضة

211

المدعى ومنافيه لا مطلق المغاير على ما هو حقيقة المخالف
لغة ولا النقض على ما قيل اذ يكفي اقامة الدليل على المنافي للمدعى
سواء كان نقيضا او مساويا او ما هو اخص منه وذلك
الدليل قد يكون عين الدليل الاول صورة ومادة
بمعنى الاتحاد في الكبرى مثلا لا في جميع ما هو مادة والا لم يتعدد
الدليل فلا يوجد المعارضة وذلك كما في المغالطات
العامة الورود وتسمى قلبا وقد يكون عينه صورة
فيسمى معارضة بالمثل وقد لا يكون صورته كصورته وتسمى
معارضة بالغير وان اتحد المادة فيهما ولا مشاحة في الاصطلاح
فلا يناقش بانه لا قرينة لاتحاد الصورة على اتحاد المادة حتى
يكون اتحاد الصورة بان يكون الشي معها بالفعل بخلاف
المادة فاذا كان في المعارضة والنقض الاستدلال في الصور
صرت ايها القائل بالكلام مدعيا مستدلا عليه مانعا
اي متمكنا من ان يمنع وصار منصبك المنع والا فيحتمل
ان يعجز من دفع المعارضة والنقض بشي فضلا عن
المنع والمنع على ما سبق وسياتي تصويره في مقام التمثيل
بمعنى المناقضة تحمل المانع على السائل بعيد وان كان انفع

بلغ

لانه تفيد صحة النقض ايضا على ان فيه انه تفيد صحة المعارضة ايضا
مع انه قيل ان المناقض لا تعارض لا لان المعارضة تعارض
ما تعارضها ايضا فلا تفيد في معارضة المعارضة قدح الدليل
على الدعوى وقوله بان تقول بصيغة الخطاب متعلق بقوله
اذا قلت في صدر الرسالة وتمثيل لما سبق من ترتيب المبحث
انه تعالى متكلم بكلام ازلي وهو ما لا يسبق عدمه على وجوده
ناقلا عن المقاصد قال بعض المحققين في هذا المقام فاذا كان
النقل بحضرة المقاصد حيث قال الاستاد انه متكلم تواتر النقل
بذلك من الانبياء ع م وقد ثبت صدقهم بالمعجزات من
غير توقف على الكلام هذا كلامه ويستفاد منه ان المقاصد
من تصانيف الاستاد وانه ليس فيه لانه تعالى متكلم دون
كون الكلام ازليا او مدعيا مستدلا بدليل انه اي المتكلم بالكلام
المستند على صيغة المعلوم اي المستنده تعالى الى ذاته او على صيغة
المجهول والمراد الاستاد الشرعي وفي بعض النسخ بدليل انه المسند
اليه ولو قال او مدعيا بالدليل فيشتغل بدليل انه الحكاية
او فيح بالمشتغل به وكلم الله موسى تكليما دليل الاستاد الى ذاته
فهو بتقدير نحو كلم الله موسى تكليما والا وجب عندي انه فاعل مسند

المسند تامل وتقرير الدليل ان الكلام المسند الى ذاته وكل
ما المسند الى ذاته فهو صفة له ازلية ينتج ان الكلام صفة له
ازلية بلا مرية نعم تكون الكبرى ممنوعة لجواز ان يكون المسند
الى ذاته تعالى بل غير موجود كالوجوب والقدم الذاتيين
بل غير ثابت له ازلا او يشير الى هذا المنع ما سيأتي
من النقض بالخلف فانه يدل على ان بعض ما المسند الى
ذاته غير ازلي فتنبه كل من له ادنى تنبه ان هذه الكلمة
لا تتم كما ان الدليل لا يتم واما ما يقال من ان هذا الدليل
على تقدير تمامه يدل على ان الكلام صفة ثابتة له تعالى واما على
انه موجود في نفسه بوجود غير مسبوق بالعدم فلا يتم
اذ بعد تمامه لا يتخلف عن النتيجة تامل قوله فيمنع على صيغة
المجهول وكذا اخواه من قوله وينقض او يعارض على طبق
قوله منع او نقض او عورض اي فيمنع الدليل اما صغراه
او كبراه بسند جواز المجاز اما في الاسناد او الطرف بان
يقال لا نم انه تعالى المسنده الى ذاته حقيقة لجواز المجاز باحد
المعنيين ومع تحقق المجاز في الطرف يكون المسند المعنى
المجازي لا الكلام وعلى تقدير المجاز في النسبة يكون المسند اليه

الكلام غيره تعالى وعلى تقدير تسليم انه اسنده الى ذاته تعالى بناء
على ان المجاز لا يدفع الاسناد الى ذاته لا نم ان كلما اسنده
الى ذاته فهو صفة ازلية لجواز المجاز ولو قال فيمنع مجردا او لجواز
المجاز لكان اوضح بالتمثيل له وعلى اي تقدير فيدفع اي المنع
هو الاظهر لكنه يكون رادا على المثل له اذ لم يسبق اشارة
الى دفع المنع او جواز المجاز الذي كان سندا لانه سند مساوي
وح يكون مثالا لما سبق من دفع السند المساوي بالاصل
اي بما هو الاصل والقاعدة من انه لا يعدل عن الحقيقة
بلا صارف لان الحقيقة اصل والمجاز فرع والاصل لا يحتاج الى
الدليل وانما المحتاج هو الفرع وربما ذكرنا لا تسامح في
عبارة المص بخلاف ما ذكره سيد المحققين حيث قال بان
الحقيقة اصل والمجاز خلافه فجعل المراد بقوله بالاصل الحقيقة
اصل تعالى وفي التقرير تسامح هذا وفي كون السند المذكور
مساويا بالمنع على شيء من التقديرين نظر لان منع الصغرى
باق بعد بطلان جواز المجاز لجواز الاشتراك وجواز النقل
الشرعي وكذلك منع الكبرى فيه جواز كون المسند الى
ذاته اذا اعتباريا كالوجوب والقدم ففي دفع المنع الصغرى

ايضا

ايضا بالاصل نظر وغاية ما يمكن ان يقال ان الدفع بما
ذكره مجرد تمثيل للدفع ويكفي في التمثيل مجرد فرض كون السند
مساويا ولا يجب ان يكون الدفع تاما تامل وتنقض
الدليل المذكور بالخلق فيقال دليلك بعينه جار في
الخلق مع انه ليس صفة ازلية وتقريره ان الخلق مسند
الى ذاته في الكلام حيث قال الله تعالى خلق سبع سموات
طباقا الاية وكل مسند الى ذاته في الكلام صفة ازلية
فلا يخفى ان النقض ههنا من القسم الذي يجري الدليل
بعينه في غير المطلوب لا من قبيل القسم الذي يجري فيه
هذا الدليل كما توهم في هذا المقام فتبين عدم ازلية الخلق
بان قيل انه اضافة القدرة الى المقدور والاضافة غير
موجودة قوله فيمنع فيما سيأتي يناسب ان يكون على صيغة
الخطاب على طبق قوله ففي الصورتين صرح بما نعا
لكن ذكر فيمنع فيما سيأتي مجهولا بقرينة قوله بان يقال
يدل على انهم يراعون تلك المناسبة تامل وتقرير المنع ان يقال
لا نم انه اضافة مستندا بانه اي الخلق وصف حقيقي اي
غير اضافي فان الحقيقي المقابل بالاضافي يراد به المعنى

[illegible]

كما ان الحقيقي المقابل بالاعتباري يراد به الموجود لكن ان
تمنع جريان الدليل بان تقول الكلام حقيقي والخلق اضافته
فلا يجري الدليل فيه اذ ذكر في الدليل ان الكلام حقيقي مسند
اليه وكل حقيقي مسند اليه صفة ازلية ويحتمل العبارة تسديد
المنع على بعد بان يكون فاعل يمنع النقض وضميره للكلام
فافهم وقوله او يعارض عطف على قوله او ينقض بان يراد
المتكلم بادية الحروف الحادثة اي المسبوق بالعدم فكلام يكون
سبحانه وتعالى متكلماً لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
هذا تقرير المعارضة على مذهب المعتزلة او يكون تعالى
متكلما بكلام حادث لا ازلي هذا تقرير المعارضة
على مذهب الكرامية وربما جعلنا الضمير للمتكلم لا للكلام
لم يكن في حمل بادية الحروف تسامحا بخلاف ما فسر به
السيد السند الشريف حيث قال ان الكلام مركب من
الحروف الحادثة وكل ما كان كذلك لا يثبت في الازل
ثم قوله فيمنع اي المعترضة القائلة بانه بادية الحروف الحادثة
بان يقال لا نسلم ان الكلام مركب من الحروف او فوق
بما فسر السيد قدس سره به واما على ما ذكرنا فمنع كون

كون الكلام مركبا من الحروف الحادثة فيبتني على منع
كون المتكلم بادية الحروف الحادثة وسند المنع قول
الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل الكلام على الفؤاد
دليلا حيث استعمل الكلام في غير المركب من الحروف
وقوله على الفؤاد دليلا بمعنى على ما في الفؤاد دليلا اعاد
الكلام ثانيا لانه بمعنى اخر فلا يصح الضمير بحسب الظاهر
والله اعلم بحقيقة الحال ونرجو منه جميع ما نأمل
ونطلب منه الاجر على الصحيح من
الاعمال ونعوذ به من
الاثم والوبال
فيما فيه اختلال
انه الكبير
المتعال

۱۴۳

2/7

الحمد لله الذي هو عالم السرائر ووقف على الضمائر والصلوة على محمد المبعوث من افضل القبائل واكرم العشائر وعلى آله واصحابه خير آل واصحاب ما ثبت الاقطاب وتحرك الدوائر **وبعد** فهذه رسالة رتبناها في دفع ما يتعلق بالضمائر من الاوهام الدائرة على السنة خواص الانام كالامثال السائرة **منها** ما شاع فيما بينهم واشتهر وارتكز في ضمائرهم وتقرر من وجوب الاحتراز عن انتشار الضمائر المتسقة في الكلام وتفكيكها لما فيه من الاخلال بحسن النظم وحسن الانتظام حتى ظن صاحب الكشاف وذلك العلامة انه يورث التنافر الذي هو اس الفصاحة واس البلاغة على ما افصح عنه في كتابه المذكور حيث قال في تفسير قوله تعالى اذ اوحينا الى امك ما يوحى ان اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم بعضها اليه وبعضها الى التابوت فيه هجنة لما يؤدي اليه من تنافر النظم فان قلت المقذوف في اليم هو التابوت وكذلك الملقى الى الساحل قلت ما ضرك لو قلت المقذوف والملقى هو موسى في جوف التابوت حتى لا تفرق الضمائر فيتنافر عليك النظم الذي وقع عليه التحدي ومراعاته اهم ما يجب على المفسر انتهى كلامه لعمري انه من قبيل بعض الظن فان تفكيك الضمائر بارجاع بعضها الى غير ما ارجع اليه البعض الآخر واقع في مواضع من الكلام القديم ولو كان فيه نوع هجنة يخل بسلامة النظم لما وقع فيه لانه مصون عن مثله باتفاق البلغاء واكثر الفصحاء **منها** قوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه

يبدلونه فان الاول والثاني والرابع من الضمائر المذكورة راجع الى الايصاء الواقع في المحتضر والثالث منها راجع الى التبديل باعتبار وضوحه وذلك الفاضل معترف بهذا حيث قال في تفسير تلك الآية فمن بدله اي فمن غير الايصاء عن وجهه ان كان موافقا للشرع من الاوصياء والشهود وبعد ما سمعه وتحقق فانما اثمه على الذين يبدلونه فما اثم الايصاء المبدل المغير والتبديل الا على مبدله دون غيرهم من الموصي والموصى له لانهما بريان من الحيف والجنف بعد ما وقف على التفكيك الواقع في القول المذكور وافصح عنه في تفسيره على اوضح وجه كيف انكره وادعى انه هجنة مخلة للفصاحة ولعل ان التفكيك الذي يقع في الضماير ان ادى الى الالتباس في الكلام والاشتباه في المرام يكون مخلا للفصاحة فلا بد من صون الكلام الفصيح عنه وان لم يكن مؤديا الى ذلك لانسياق الفهم بما يقتضي مساق الكلام ومساعدة المقام الى المعاني المرادة من الضماير المنتشرة بسبب التفكيك الواقع فيها كالذي وقع في آية الوصية فلا يكون فيه شيء من الاخلال للفصاحة **واعلم** ان الانتشار اللازم في الآية الاخرى على تقدير ارجاع بعض الضماير الى موسى عليه السلام وبعضها الى التابوت من هذا القبيل لا من القبيل الاول ولذلك قال الامام البيضاوي في تفسيره والاولى ان يجعل الضماير كلها لموسى عليه السلام فانه لو كان في خلاف ذلك مظنة الاخلال بالفصاحة ومئنة الهجنة في الكلام لكان الجعل المذكور واجبا لا رخصة لخلافه فكانه ضمن عبارة الاولى الاشارة الى رد ما ذكره صاحب الكشاف بالعطف وجه فان قلت ان في التمسك في وجه الاولوية بما ذكره حيث قال مراعاة للنظم موافقة له قلت بل فيه ايضا نوع دخل ورد لما زعم فكانه يريد بجعل ما ذكر وجها للاولوية ان يقول لا اخلال في جعل بعض الضماير راجعا لموسى عليه السلام وبعضها للتابوت باصل النظم الذي هو اتم الايجاز نعم فيه اخلال بما يورث زيادة حسن فيه فغاية ما لزم منه نزول الكلام عن درجة الاحسن الى درجة الحسن فاحسن التدبر **واعلم**

ان وهم الاخلال بحسن النظم في التفكيك المفضي الى الانتشار بان يكون كل
من الضمائر راجعا الى غير ما يرجع اليه الباقي او يرجع ما في الوسط منها الى غير
ما يرجع اليه ما في الطرفين واما التفكيك الذي لا يفضي اليه كما اذا رجع الاول
او الاخر منها الى غير ما يرجع اليه الباقي فبمعزل عن التوهم المذكور فاحفظ هذا
الفرق فان القوم غافلون عنه حتى قال بعضهم ما ذكره الشريف الفاضل من
ان الضمير المجرور في قول صاحب التجريد وعلى اكرم احبائه سيد الانبياء يؤدي
الى تفكيك الضمائر لرجوع الضميرين السابقين اعني ضميري نعمائه وانبيائه الى واجب
الوجود والى انه امر ضروري ههنا ولذلك ارتكبه المحشي فان ما في اول الكلام من عبارة
يؤدي وما في اخره من عبارة ارتكبه ليدل باثرهما على ان فيه شيئا مما يحترز عنه تغافل
عن عدم وقوفه على الفرق المذكور وقال بعضهم في ترجيح رجوع الضمير في قول ابن
الحاجب في مختصره في المبادي والادلة السمعية والترجيح والاجتهاد الى المختصر على رجوعه
الى علم الاصول بانه على التقدير يلزم محذور التفكيك لان الضمائر السابقة التي اشتمل عليها
قوله ثم اختصرته على وجه بديع وسبيل منيع لا يصد اللبيب عن تعلمه صاد ولا يرد
الاريب عن تفهمه راد والله اسأل ان ينفع به كلها راجعة الى المختصر وهذا القول
منه صريح في غفوله عن الفرق المذكور ومنها ما اشتهر فيما بينهم ان حق الضمير
بعد المضاف والمضاف اليه ان يرجع الى الاول دون الثاني والحق انه يجوز الى كل منهما
بلا رجحان لاحدهما على الاخر بحيث يكون له مزية من جهة القربية او الفصاحة على ما
دل عليه رجوعه تارة الى المضاف واخرى الى المضاف اليه في كلام الله تعالى وذلك انه تعالى قال
في سورة السجدة وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فارجع الضمير
فيه الى المضاف وهو العذاب وقال في سورة السبأ ونقول للذين ظلموا
ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون فارجع الضمير الى المضاف اليه وهو النار
والكلام والمقام واحد وهذا كالنص في التسوية من جهة الفصاحة بين
الارجاعين فانه لو كان لاحدهما مزية لما عدل عنه الى الاخر بلا باعث من جهتها

ومن ههنا تبين عدم اصابة الذاهبين الى الفرق بينهما باثبات الاصالة لاحدهما
والرجحان منهم صدر الافاضل فانه قال في ضرام السقط شرح سقط الزند الضمير
في نعالها للمضاف اليه وهو النعام مع ان من حق الضمير ان ينصرف الى المعطوف بالذكر
دون المضاف اليه ونظيره قول ابي الطيب افاضل الناس اغراض لذا الزمن يخلو
من الهم اخلاهم من الفطن الا ترى ان الضمير في اخلاهم يرجع الى المضاف اليه
وهو الناس انتهى كلامه فان قيل لعل ما ذكر فيما اذا كان الضمير صالحا للرجوع الى
كل من المضاف والمضاف اليه كما في قول ابي الطيب وما وقع في الاية ليس منه قلنا
التعليل المذكور في كلام صدر الافاضل يأبى هذا التخصيص واصلاح الضمير في البيت الى
ثم ان عرق الشبهة ينقطع بقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فان الضمير في يحمل يرجع
المضاف اليه وهو صالح لان يرجع الى المضاف ومنها لطيفة ذكرها الدماميني
في شرح مغني اللبيب بهذه العبارة ومن طرف الحكايات التي ذكرتها اني كنت يوما بمجلس
شيخنا ابن عرفة وذلك عند قدومه الى الاسكندرية في رمضان في سنة اثنتين
وتسعين وسبعمائة وانا اقرأ عليه رسالة من كتب الحج من مختصره وكان شخص
من طلبة العلم موسوما بالتشدق والتكبر ولم يعط حاضرا في المجلس فمر موضع من
كلام الشيخ عاد فيه ضمير مضاف اليه فقال ذلك للشيخ بجرأة النحويون يقولون
لا يعود الضمير الى المضاف اليه فكيف عدتموه فقال الشيخ على الفور من غير تلعثم
عليه قال الله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا ولم يزد على ذلك وفيه من اللطف ما لا يخفى ثم قال
الدماميني ولا شك ان النحاة لم يقولوا ما نقل هذا الرجل عنهم وانما قالوا اذا
وجد ضمير يمكن عوده الى المضاف وعوده الى المضاف اليه فعوده الى المضاف اولى
وقد عرفت ما في هذا التوجيه والتخصيص من الخلل فتأمل نعم لو قيل اذا كان المقام
مقام الاشتباه بان يكون الكلام محتملا لمعنيين على اعتباري رجوع الضمير الى
المضاف والمضاف اليه لا يجوز ارجاعه الى المضاف اليه لان المتبادر الى الفهم
رجوعه الى المضاف لاصالته في الكلام فيقع الغلط بحمله على خلاف المراد لكان له

المتبادر ظ

وجه ومن الاوهام السابقة الى بعض الافهام قبح الاختلاف في الضميرين تذكيرا
او تأنيثا مع الاتحاد في المرجع اليه قال صدر الافاضل في ضرام السقط وانما انث
ابو العلاء اللجين على قطار لغفته مع ان تذكير الضمير فيه لاكتساب البيت ليوافق فيه
الضمير في تميزت من حيث التأنيث اذ هذه الرواية اصح الروايتين ومن
القبيح ان تختلف صورتا الضميرين الراجعين الى شيء واحد وقال الشريف الفاضل
في الحاشية على شرح صاحب المفتاح ثم ان المجاز في الاستعارة من حيث انها
فروع التشبيه لا يتحقق الا انث ولا الضمير الراجع الى المجاز حيث قال اذ كان
المناسب تأنيثه ايضا فلا يتحقق ويستدعي وقد وقع في النسخ بتذكير هذين الضميرين
نظرا الى لفظ المجاز وانما قلنا انه من الاوهام اذ لا في صحته بل في حسنه وفصاحته
كيف وهو من طرق التفنن على ما حققناه في رسالتنا المرتبة في تحقيق وجوه الا
في الكلام واما الدليل القاطع على عدم قبحه وقوعه في كلام الله تعالى في غير موضع منها
قوله تعالى فما لون منها البطون فشاربون عليه الضمير في منها وعليه للشجر انث
اولا على المعنى وذكر ثانيا على اللفظ ومنها قوله تعالى ثم اذا خولناه نعمة منا قال
انما اوتيته على علم بل هي فتنة ذكر الضمير الراجع الى النعمة اولا حملا على المعنى فان معنى
قوله نعمة منا شيئا من النعم وانث اخرا حملا على اللفظ لان الخبر لما كان مؤنثا
اعني فتنة ساغ تأنيث المبتدأ لاجله لانه في معناه ومن الوجه الاخير تبين ان
اعتباري التذكير والتأنيث كلاهما يجوز ان يكون من جهة المعنى ومن هذا
القبيل ما في قوله تعالى وان يكن ميتة فهم فيه شركاء انث الضمير في يكن على قراءة
ابن عامر وعاصم في رواية ابي بكر لانه راجع الى ما في قوله تعالى وما في بطون
هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا اعتبار التذكير والتأنيث
في وصفي موصوف واحد لا انهما في الاسم اللفظ وليت شعري ما بال القائلين
بالقبح في ذلك لا يتدبرون ام على قلوب اقفالها واعلم ان اعتبار المعنى في تذكير
الضمير وتأنيثه شايع ذايع بل التذكير والتأنيث مطلقا قال صاحب الجمهرة اخبرنا

اخبرنا ابو حاتم عن الاصمعي قال قال ابو عمرو بن العلاء سمعت اعرابيا يقول فلان
لغوب جاءته كتابي فقال اليس بصحيفة فقلت ما اللغوب فقال الاحمق ولقد
احسن من قال امر التذكير والتأنيث سهل ومن قبيل التذكير باعتبار المعنى بعد
التأنيث باعتبار اللفظ ما في قوله تعالى وازلفت الجنة للمتقين غير بعيد انث
الفعل على اعتبار الجنة وذكر في الحال على اعتبار معناها وهو البستان ومن
ارتكب الى التقدير بتقدير لفظ وقال اي شيئا غير بعيد فكانه ذهل عن اعتبار المعنى والا
فهو معترف بانه لا يعرج على التقدير الا عند قيام الضرورة وهي مندفعة بجوازها
باعتبار لطيف وفن من البلاغة وجهتا اللفظ قد تعتوران في افراد الضمير وجمعه
كما في قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين
افرد الضمير الراجع الى من في قوله من يقول ثم جمع في وما هم على اعتبار لفظه اولا ومعناه
آخرا ومنها اي من الاوهام السابقة وكرها ما زعم جمهور النحويين ان
الاضمار قبل الذكر لفظا ومعنى غير جائز وقولهم لفظا ومعنى متعلق بقبل الذكر
وقد افصح عن ذلك قول صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم
ربه فان قلت الفاعل في القراءة المشهورة يلي الفعل في التقدير فتعليق
الضمير به اضمار قبل الذكر قلت الاضمار قبل الذكر ان يقال ابتلى ربه ابراهيم
فاما ابتلى ابراهيم ربه او ابتلى ربه ابراهيم فليس واحد منهما باضمار قبل
الذكر اما الاول فقد ذكر فيه صاحب الضمير ذكرا ظاهرا واما الثاني فابراهيم فيه
مقدم في المعنى وليس كذلك ابتلى ربه ابراهيم فان الضمير قد تقدم لفظا ومعنى
فلا سبيل الى صحته انتهى كلامه ومراده من الذكر ما يعم الحكمي كما في قوله تعالى
اعدلوا هو اقرب للتقوى فان المصدر الذي يرجع اليه هو وهو العدل
مذكور حكما بذكر فعله اعني اعدلوا وانما قلنا انه وهم لان وقوع الاضمار قبل
الذكر على الشرط المذكور في كلام الله تعالى على ما ستقف عليه ان شاء الله تعالى دليل
قاطع على جوازه والتحقيق ان الاضمار قد يكون على مقتضى الظاهر وقد يكون على

خلاف فان كان على مقتضى الظاهر شرط ان يكون المضمر حاضرا في ذهن السامع
بدلالة سياق الكلام او مساقه عليه او قيام قرينة في المقام لارادته او يكون حقه
ان يحضر لما ذكر وان لم يحضر لقصور منه في جانب السامع ومن هذا القبيل الاضمار
الواقع في قول الحماسة لمن جمل به وحص غواقد جيك النطاق فنعت غير مرتبل
قال الامام المرزوقي في شرحه وفي هذا الاضمار قبل الذكر لان الضمير في حملن للنساء
ولم يجر لهن ذكر ولكن لما كان المراد مفهوما جاز اضماره ما اراد بكونه مفهوما
انه بحيث يفهم بادي التفات لدلالة المعنى عليه ولذلك كان الاضمار المذكور على
مقتضى الظاهر والاضمار الواقع في قوله تع حتى توارت فان الضميرين في الفعلين
المذكورين له عليه السلام ولم يسبق له ذكر لكنه مفهوم بقرينة الحال ومساق المقال
والاضمار الواقع في قوله تع ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة
فان كان احد يعلم ان ما عليها جميع الدواب هو الارض لا غير من غير ذكرها وانما افهمها
من غير ذكر لدلالة الناس والدابة عليها فقد استضاء بالمصباح عند طلوع
الاصباح واما قوله تع ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها
من دابة فليس من باب الاضمار قبل الذكر لسبق ذكر الارض قبيله في قوله تع وما كان
الله ليعجزه من شيء في السموات والارض انه كان عليما قديرا فمن توهم انه منه فقد وهم
وكذا قوله تع ولابويه لكل واحد منهما السدس ليس منه كما توهم لان سابقه
يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق اثنتين
فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف ومعنى ما ترك ما ترك
المتوفى منكم فان الضمير المستتر فيه والضمير البارز في ابويه كلاهما عائد الى
المتوفى من جماعة المخاطبين بكم في قوله يوصيكم فالحاجة الى الاستعانة بقرينة
الحال وسياق المقام في اعتبار المتوفى فيما عاد عليه الضمير من الجماعة المذكورين
واعلم انه كما يكون الاضمار على خلاف مقتضى الظاهر على ما وقفت عليه فيما
سبق كذلك يكون الاظهار على خلاف مقتضى الظاهر اذ ظهر والمقام مقام

مقام الاضمار وذلك عند وجود امرين احدهما كونه حاضرا وفي شرف
الحضور في ذهن السامع لكونه مذكورا لفظا او معنى او في حكم المذكور
لالامر خطابي كما في الاضمار قبل الذكر على خلاف مقتضى الظاهر بل لقيام قرينة حالية
او مقالية وثانيهما ان يقصد الاشارة اليه من هذه الحيثية انه حاضر فيه
فاذا لم يقصد الاشارة اليه من هذه الحيثية يكون حقه الاضمار كما في قولك
ان جاءك زيد فقد جاءك فاضل كامل والاظهار في مقام الاضمار مشتمل
على النكات اللطيفة كثير الوقوع في كلام الله تع ومن المواضع التي اظهر في مقام
الاضمار قوله تع من كان عدوا لله وملئكته ورسله وجبريل وميكال فان الله
عدو للكافرين كان مقتضى الظاهر ان يقال فان الله عدو لهم وانما عدل الى الظ
لدلالة على ان الله تع عاداهم لكفرهم وان عداوة الملائكة والرسل كفر ومما
يغلط فيه الافهام ولا تعلق بهذا المقام انه اذا ذكر لفظ واريد معنى ثم احتيج
الى التعبير عن معنى اخر لذلك اللفظ فهنا طريقان احدهما ان يعاد ذلك اللفظ
معرفا ويراد به ذلك المعنى الاخر والثاني ان يذكر ضمير راجع الى ذلك اللفظ باعتبار
المعنى على طريقة الاستخدام وكلاهما على خلاف الظاهر اما الاول فلان الظاهر في اعادة
اللفظ معرفا ان يراد به المعنى الذي اريد عند ذكره اولا ولذلك قال ابن عباس
وابن مسعود رضه لن يغلب عسر يسرين حملا للعسر في قوله تع فان مع العسر
يسرا ان مع العسر يسرا على الاول وقال صاحب الكشاف فان هذا الحمل حمل
على الظ وانما قلنا معرفا لان الظاهر على تقدير اعادته منكرا ان يكون المراد منه غير
المعنى الاول ولذلك حمل صح اليسر الثاني على غير الاول قال الفاضل التفتازاني في التلويح
وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين
اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان
كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه
معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي

هو الاصل في اللام والاضافة ثم قال واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند
الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد يعاد النكرة نكرة مع المغايرة
وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة وقد
يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة واورد لهذه الصور كلها امثلة واذا
تحققت هذا التفصيل فقد وقعت على ما في كلام الامام المرزوقي حيث
قال في شرح قول الحماسة صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان على الايام
ان يرجعن قوما كالذي كانوا انما نكر قوما لان فائدته مثل فائدة المعارف
الا ترى انه لا فصل بين ان تقول عسى زيد فلعل الايام ترد رجلا مثل
الذي كان وبين ان تقول فلعل ترد الرجل مثل الذي كان لم يبق في واحد
من مقامي التعليل والتنوير واما الثاني فلان الظاهر رجوع الضمير الى لفظ
مذكور وهو ان يرجع اليه باعتبار المعنى الذي اريد عند ذكره واعلم
انه قد يعاد اللفظ مرادا به غير معناه وهذا ايضا على خلاف
الظاهر ومقتضى الظاهر وذلك ان يرد عبارة اللفظ في صاحب
التوضيح حيث قال فيه فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي استعلاء
لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا فعدل عن مقتضى الظاهر في
اعادة لفظ الامر مرادا به غير ما اريد به معناه فان مقتضى الظاهر
ان يعاد لفظ الامر حقيقة اه وقال صاحب التلويح في توجيهه اعاد صريح اللفظ
دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى ولم يتعرض لتعليل الغاء احد
جزئي المعلل هو العدول من الكناية دون جزئه الاخر وهو اعادة صريح اللفظ
لما عرفت ان اعادته مرادا خلاف المراد ثم ان قوله دون الكناية لا يخ
عن قصور اذ لا اعادة على تقدير الكناية وقد اعترض الناظرين في كلامه من قال اعترض
عليه بانه من الغلط في فصل الفاظ العموم من انه اذا اعيد صريح اللفظ كون
الثاني عين الاول واجيب بان هذا من وضع الظاهر موضع المضمر وما ذكره الشارح

ح الايام

الشارح نكتة له واما نكات القاعدة التي مر ذكرها فليست بجلية ولا يخفى ما في الجواب
المذكور من وجوه الخلط الاول ان ما ذكره ليس من وضع الظاهر موضع المضمر لان شرطه
ان يكون المراد من الاسم الظاهر ما هو المذكور اولا وقد فقد الشرط فيه الثاني ان
الاظهار فيه خلاف مقتضى الظاهر لما قررناه فيما تقدم وشرط وضع الظاهر
مقام المضمر ان يكون المضمر في ذلك المقام على مقتضى الظاهر وبدونه لا يكون
المقام مقامه وهذا ظاهر والثالث ان ما ذكره الشارح لا يصلح نكتة للوضع المذكور
على ما نبهت عليه فيما تقدم ولما اشتمل سياق الكلام بحكم اقتضاء المقام
ذكر الاستخدام مرجعه الى ان يراد باللفظ معنى ثم يراد بضميره معنى اخر سواء
كان المعنيان حقيقيين او مجازيين او احدهما حقيقيا والاخر مجازيا وهذا
اولى مما قيل هو ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره الاخر لان الظاهر
من قوله معنيان كونهما حقيقيين وذلك غير لازم فيه ومثال المشهور قوله اذا
نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا فانه اراد بالسماء الغيث
وبالضمير الراجع اليه في رعيناه النبت وعندي انه من باب الكناية لا من باب
الاستخدام اراد بالسماء الغيث مجازا وبنزول الغيث بالارض نبات العشب
كناية والضمير راجع الى ما في المعنى الكنائي من الكلام ايضا وانما يلزم الاستخدام
ان لو رجع الضمير الى السماء باعتبار معنى اخر له وعلى ما ذكره انما رجع الى
معنى اخر هو لازم معناها المجازي لا معناها ثم انهم زعموا ان للاستخدام طريقة
اخرى وهي ان يراد باحد ضميري اللفظ معنى وبالاخر معنى وليس الامر كما زعموا
اذ بعد ارادة المعنيين من الضميرين المذكورين بعد لفظ يصلح للدلالة على ذينك
المعنيين لا يتحقق استخدام اللفظ المذكور فيهما وانما يلزم ذلك لو كان ارادتهما
من الضميرين بواسطة رجوعهما الى اللفظ وذلك غير لازم فان الضمير من شانه
ان يرجع الى المعنى المجرد المفهوم من سياق الكلام او المقام وقد مثلوه بقوله فسقى
الغضا والساكنيه وان هم شبوه بين جوانحي وضلوعي ومبناه على ان يرجع
الضمير في شبوه الى الغضا مرادا به نار الهوى على اعتبار تشبيهها بنار الغضا
ولا يخفى ما فيه من التكلف بارد وتعسف بشاعة فالصواب ارجاعه الى نار الهوى المفهوم
بسياق الغضا التي تفهم من سياق الكلام ويقتضيها المقام

كلمات وهي ايقغ بكر جلش دمت هنث وسخ زعذ حفض طضظ
فالحرف الاول من كل كلمة في مرتبة الاحاد وثانيها في مرتبة العشرات والثالث
في مرتبة المات والحرف الرابع من الكلمة الاولى في مرتبة الالوف فالحرف الاول
من الكلمة الاولى وهو الالف بواحدة والثاني منها وهو الياء المثناة من تحت بعشرة
والثالث وهو القاف بمائة والرابع وهو الغين المعجمة بالف والاول من الكلمة الثانية
وهو الباء الموحدة باثنين والثاني وهو الكاف بعشرين والثالث وهو الراء
المهملة بمائتين والاول من الثالثة وهو الجيم بثلاثة والثاني وهو اللام بثلثين والثالث
وهو الشين المعجمة بثلثمائة وعلى هذا الترتيب فيكون الحرف الاول من الكلمة الاخيرة
وهو الطاء المهملة بتسعة والثاني وهو الضاد بتسعين والثالث وهو
الظاء المعجمة بتسعمائة وتركيب هذه الحروف بحسب الاحتياج بتقديم
الاكثر على الاقل فالخمسة والاربعون هكذا مه بتقديم الاربعين على الخمسة والستة
والثلثون هكذا لو والثلثة والعشرون هكذا كج وكل عقد من العشرات
يستعمل مع جميع الاحاد وكل عقد من المات يستعمل مع جميع الاحاد
والعشرات واذا تكررت الالوف قدم عدد التكرار مع هذه الحروف على
حرف الغين المعجمة الاف هكذا هغ وهذا العدد لا يحتاج اليه في هذه
الصناعة وتستعمل هذه الحروف في الجداول الفلكية لانها احصر من الهندية
واعلم ان جميع مسائل الحساب تقع في اعمال الدرج وفروعها لكن كسور
الحساب اخرجت من مخارج عديدة واصول كثيرة بخلاف كسور الدرج
فانها اخرجت من مخرج واحد وهو الستون وقد اختاروا هذا المخرج
في جميع حساب هذا العلم لكثرة اجزائه وذلك انهم قسموا المحيط لكل دائرة فلكية
شس قسما متساوية وسموا كل قسم منها درجة ثم قسموا كل درجة ستين جزءا
وسموا كل جزء منها دقيقة وقسموا كل دقيقة س ايضا وسموا كل قسم ثانية وقسموها
س ايضا وسموا كل قسم ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له في جانب الخط ثم انهم
اعتبروا الدرج مرفوعة بان جعلوا كل س درجة بواحدة وسموا مرفوعا مرة
وهذا المرفوع مرة رفعوا كل ستين منه بواحدة ايضا وسموا مرفوعا مرتين

وهكذا الى ما لا نهاية له في جانب الرفع وهذا هو الرفع المشهور في تسمية
المرفوعات ومنهم من يسمي ذلك مرفوعا ومثاني ومثالث وعلى هذا القياس
نظائرها عليها فكل مرتبة من المخطوطات نظيرة من المرفوعات والوسط
بينهما كالواسطة فمرتبة الدرج كالآحاد والمرفوع مرة كالعشرات والمرفوع
مرتين كالمئات وهكذا الى ما بلغ والدقائق كالاعشار والثواني كا
الاعشار وعلى هذا القياس لكن نسبة كل عدد من كل مرتبة الى نظيره من
المرتبة التي بعده عشر وهنا ستين لان نهاية كل مرتبة من العقود هناك
ط وهنا نط فاذا كان جميع عقود هذه المراتب اقل من ستين فلا يحتاج
في هذه المراتب من الاحرف الى اكثر من نط وجملتها اربعة عشر حرفا تجمعها
اربع كلمات وهي ابجد هوز حطي كلمن وليس يقع اللبس الا في اثنين
منها حط وهما النون والجيم فلا جل ذلك التزموا نقط النون دون
غيرها وقطع الجيم هكذا ج ويحتاج الى سبعة احرف اخر في اعمال المطالع
ونحوها وهي سعفص قرشت وذلك هو نهاية قسمة الدوائر الفلكية واما
كيفية وضعها في مراتبها فهو ان يضع الدرج ومنحطاتها على امتداد سطر
من اليمين الى اليسار ويضع مرفوعاتها في امتداد ذلك السطر من
اليسار الى اليمين بحيث يصير الدرج فان خلا بعض هذه المراتب
من عدد فيضع مكانه صفرا لحفظ الاعداد في مراتبها احترازا من
تغيير جنس العدد وصورة الصفر هكذا ٥٥٥ او هكذا ه ويجب ان يعلم
مرتبة الدرج بعلامة ان كان معها مرفوع وان ضبط اسم آخر المراتب
كان حسنا واما الاس فهو عند الحساب عبارة عن عدة مراتب العدد وهنا
عبارة عن بعد رتبة العدد عن الدرج سواء كان مرفوعا او منحطا فالدرج
ليس لها اس والدقائق اسها واحد وكذا المرفوع مرة والثواني اسها
اثنان وكذا المرفوع مرتين وعلى هذا القياس الباب الاول في معرفة الجمع اذا اردت
ان تجمع سطرا من الاعداد الى سطر آخر فضع احدهما تحت الآخر بحيث يكون
الدرج تحت الدرج والدقائق تحت الدقائق والمرفوع تحت المرفوع كل

كل مرتبة تحت نظيرها وتمد فوق المجموعين خطا وتحتهما آخر كما في هذا المثال
ثم ابدا بالجمع من جهة اليسار من آخر السطر فتجمع اولا آحاد تلك المرتبة
من السطرين فان لم يبلغ مجموع تلك الآحاد عشرة فضعها فوق
تلك المرتبة على الخط وان زاد على العشرة فضع آحاده فوق الخط واجمع تلك
العشرة الى عشرات تلك المرتبة من السطرين ان كانت وكذا ان خلت
من الآحاد تجمع العشرات فان كان مبلغها اقل من س فضعه فوق تلك
المرتبة على الخط فان كانت هناك آحاد فركبها معها على الخط وان كانت
العشرات اكثر من س فاجعل كل س منها بواحد وما بقي دون س ضعه فوق
الخط كما علمت ومتى كان مجموع ما في المرتبة من السطرين س فقط فاثبت
فوقها على الخط صفرا وارفع الستين بواحد وانقل المرفوع تحت المرتبة اليمنى
التي تليها ثم اجمع هذا المنقول مع آحاد المرتبة المنقول اليها على ما علمت في المرتبة
السابقة ثم تفعل كذلك الى ان تنتهي الى المرتبة الاولى فتفعل فيها كذلك فيكون
السطر الذي على الخط هو الجواب فيكون الجواب في المثال السابق هكذا
نا لو ه كه مج ومتى كان في احد المجموعين صفر فاثبت ما يقابله في السطر الآخر
بعينه وان كان فيهما صفران فاثبت فوقهما صفرا واكمل العمل وهذا مثاله
ومتى كان الذي تجمعه اكثر من سطرين فالعمل فيه كذلك
لا يختلف فان كان في المجموعين او المجموعات بروج
كما في حساب التقاويم فالعمل فيه كما تقدم الا انك ترفع من رتبة الدرج كل ل
درجة بواحد الى البروج وكلما اجتمع اثنا عشر برجا تطرحه من الجواب مثاله
اردنا ان نجمع سطرا يشتمل على بروج ودرج ودقائق وثوان على هذه الصورة
فكان جوابه ما على الخط وهذا وسط القمر لخامس عشر شوال سنة
احد وخمسين وثمانمائة الباب الثاني في معرفة الطرح ضع المطروح منه في سطر
وتحته المطروح كل مرتبة تحت نظيرتها كما علمت وتمد فوقهما خطا
وتبتدئ من الآخر ايضا فان كان ما في المرتبة المطروح منها مثل
ما في المرتبة المطروحة منه فضع فوقهما على الخط صفرا وان كان

ما في المرتبة المطروح اقل فاطرحه مما فوقه وضع الباقي فوقهما على الخط
ثم انتقل الى التي تليها وافعل بها كذلك وان كان ما في المرتبة السفلى اكثر فاسقط
من س واجمع الباقي الى ما في العليا واثبت المجتمع فوقهما على الخط واثبت
واحدا تحت المرتبة السفلى التي تليها الى جهة اليمين مع ما فيها واطرح الحاصل
مما فوقه على ما تقدم من التفصيل وهكذا الى اول السطر وهذه صورة مثال
ومتى كان في كل من السطرين صفر في مرتبة واحدة فاثبت
فوقهما على الخط صفرا وان كان في المطروح فقط فاثبت ما فوقه بعينه على الخط وان
كان في المطروح منه فقط فاسقط ما تحته من س واثبت الباقي فوقهما وزد على
التي قبلها واحدا كما عرفت وهذه صورة ما ذكرناه من المثال
تنبيه محل الاسقاط من ستين اذا لم يكن في المطروح قبل الدرج بر[وج]
قبل الدرج بروج لكن لم تصل انت الى الدرج اما اذا كان فيهما بروج ووصلت
الى الدرج وعجزت درج المطروح منه عن درج المطروح فاسقطها من ل
فقط وزد الباقي على ما فوقه واثبت الحاصل على الخط وزد تحت البروج واحدا
وان عجزت بروج المطروح منه فزد عليها ب برجا فاطرح من الجملة واثبت
الباقي على الخط فيكون السطر الذي على الخط هو الجواب فلو كان المطروح [illegible]
والمطروح منه [illegible] واعمل بمراتبهما بروجا كان الجواب [illegible] ولو كان
المطروح [illegible] والمطروح منه [illegible] كان الجواب [illegible] ولو كان
السطر الاسفل [illegible] والسطر الاعلى [illegible] كان الجواب [illegible]
وامتحان صحة الطرح بان تجمع الجواب الى المطروح فان ساوى المجموع المطروح منه
فالعمل صحيح والا فلا وامتحان الجمع بان تطرح احد المجموعين من الجواب يبقى المجموع
الاخر الباب الثالث في معرفة عمل الستيني المسمى بالنسبة الستينية ومعرفة نسب
وضعه واصله سطح مربع مقسوم س طولا وس عرضا فينقسم مربعات صغار عدتها ثلاثة
الاف وستمائة مربع مرسوم على ضلعه الاعلى عدد المربعات التي فيه بحروف
الجمل كل حرف على محاذاة مربع من واحد الى س ابتداء العدد من الزاوية العليا
اليمنى وتسمى هذه الاعداد باعداد العرض وكذلك على ضلعه الايمن عدد

ولو كان قبل الدرج بروج صح

اعداد مرسومة من واحد الى س مبتدأ من الزاوية العليا المتقدمة منحدرا
الى الاسفل وتسمى اعداد الطول فضربوا كل عدد من اعداد الطول في كل
عدد من اعداد العرض ووضعوا مبلغ كل ضربة في المربع الذي يتقاطع عليه المضروبان
فان كان المبلغ اقل من س فذلك يسمى منحطا ويوضع في البيت مما يلي اليسار
وان كان س او اكثر قسم حاصل الضرب عليها ووضع خارج القسمة في ذلك
البيت من جهة اليمين ويسمى مرفوعا وان بقيت منه بقية لا تنقسم وضعت
في البيت الى اليسار وتسمى ذلك مرفوعا ومنحطا فعلى هذا يكون في كل
بيت من مربعات الجدول رتبتان مرفوعة وهي المتيامنة ومنحطة وهي
المتياسرة فان خلت احديهما من عدد وضع مكانه صفر وقد ظهر لك ان
منحط كل بيت هو الاصل ومرفوعه حصل بطريق العرض وهذا هو اصل
جدول النسبة والغالب ان تفصل بان تقسم العدد الطولي والعرضي نصفين
وتقسم العدد العرضي بحسب الاختيار وتجعل في صفحات عديدة وتسمى
جداول النسبة على ان كل جدول منها يسمى بما على رأسه من عدد العرض
وانما فعلوا ذلك لعسر وضع الجدول جميعه في صفحة واحدة ولعسر الاخذ منه
اذا كان كذلك والاكثر ان يجعل كل سطر من المربعات الطولية في صفحة
من واحد الى ل وبازائه من لا الى س لسهولة الاخذ منه واعلم ان
كل بيت يزيد على الذي قبله بقدر اول بيوت ذلك الجدول وسبب وضع
هذا الجدول والعمل به انهم يحتاجون في الضرب وغيره الى معرفة الحاصل
من ضرب الاحاد بعضها في بعض ليسهل ضرب المركب من مرتبتين فاكثر
لان غالب المسائل الفلكية ضرب درج ودقائق وثواني في مثلها والاحاد
هنا من واحد الى نط وبعض ضرب هذه الاحاد بعضها في بعض صور كثيرة
يعسر حفظها فجعل هذا الجدول مشتملا عليها ليستغنى عن حفظها فاذا اردت
ضرب مرتبة في مرتبة فافتح جدول العدد المساوي لاحد المضروبين ثم
ادخل من الاعداد الطولية بالعدد المساوي للمضروب الاخر تحته وانظر
الى سطري الطول والعرض اين يتقاطعان فما كان في البيت الذي يتقاطعان فيه فهو

حاد

حاصل الضرب

الباب الرابع في معرفة جنس حاصل الضرب المضروبين وبيانه على تسعة اقسام
عقلية وهي ضرب درج في درج او في منحط وضرب منحط في منحط او
درج او مرفوع منها ثلثة متكررة وهي مرفوع في درج ومنحط
في درج او مرفوع تبقى ستة اقسام وهي درج في مثلها او مرفوع
او منحط ومرفوع في مثله ومنحط في مثله ومرفوع في منحط فمتى كان احد
المضروبين درجا كان جنس حاصل الضرب هو جنس المضروب الاخر مطلقا
فالحاصل من ضرب الدرج في الدرج درج وفي الدقايق دقايق وفي الثواني
ثوان وفي المرفوع مرة مرفوع مرة وفي المرفوع مرتين مثله وعلى هذا القياس
في جانبي الرفع والحط وان لم يكن احد المضروبين درجا فان كانا مرفوعين او
منحطين فجنس الجواب مجموع الاسين منحطا اذا كانا منحطين ومرفوعا اذا كانا
مرفوعين فالحاصل من ضرب الدقايق في الدقايق ثوان ومن ضرب الثواني في
الثواني روابع وكذلك من الدقايق في الثوالث ومن الثواني في الثوالث خوامس
وعلى هذا القياس والحاصل من ضرب المرفوع مرة في مثله مرفوع مرتين ومن المرفوع
مرتين في مثله مرفوع اربع مرات وفي المرفوع ثلث مرات مرفوع خمس مرات
على قياس ما تقدم وان كان احد المضروبين مرفوعا والاخر منحطا فان كان
اسيهما متفقا في الكم كالدقايق في المرفوع مرة والثواني في المرفوع مرتين فكذا
فحاصل الضرب درج وان كان اسيهما مختلفا فالفضل بين الاسين هو اس
جنس حاصل الضرب مرفوعا ان كان الفضل للمرفوع ومنحطا ان كان الفضل
للمنحط فالحاصل من ضرب المرفوع مرة في روابع ثوالث وكذا في المرفوع مرتين
في خوامس والحاصل من ضرب الدقايق في المرفوع ثلث مرات مرفوع مرتين
وكذا من ضرب الثواني في المرفوع اربع مرات وان احضرت تلك اس حاصل الضرب
مجموع اسي المضروبين ان اتفقا جهة وفضلهما ان اختلفا في اكثر احاد واعلم ان
منحطية الجدول هو مرتبة حاصل الضرب لانه الاصل مرفوعه مرفوع عن مرتبة
واحدة واعلم ان الحاصل من ضرب الواحد في اي عدد كان هو ذلك العدد بعينه
في مرتبته وان ضرب الستين كذلك لكن مرفوع عن مرتبته رتبة الباب

الخامس في معرفة ضرب المركب من مرتبتين فاكثر وهو الغالب وهو مطلقا
طلب مقدار يكون نسبة احد المضروبين اليه كنسبة الواحد الصحيح الى المضروب
الاخر واعترض بانه من خواص الضرب لا حده واعلم ان في الضرب طرقا كثيرة
نقتصر منها هنا على طريقين هما احسن الطرق احدهما الضرب بالتنقيل وهو المشهور
الذي عليه العمل وهو ان تضع المضروبين في سطرين احدهما تحت الاخر بحيث
يكون اول مراتب الاسفل اليمنى تحت اخر مراتب الاعلى ومد فوقهما خطا
فان اختلفا في عدد المراتب كما اذا كان احدهما من مرتبتين والاخر من
ثلث فالاحسن ان تجعل الاقل فوق وسم السطر الاعلى بالمضروب
والاسفل بالمضروب فيه فلو كان احدهما هـ ح والاخر كـ لـ م فالاحسن
ان تضع هـ ح فوق وتحته كـ لـ م بحيث يكون كـ تحت ح كما عرفت
ثم افتح جدول اخر مراتب الاعلى وهو في هذا المثال ح واضربه في اخر
مراتب الاسفل وهو في هذا المثال م من عدد الطول كما عرفت في
الباب الثالث وضع منحط الحاصل فوق المرتبة المضروب فيها على الخط ومرفوعه
في مرتبة تليه من جهة اليمين ثم اضربه ايضا في المرتبة التي تلي الاخر من السطر
الاسفل وضع منحط هذا الحاصل فوق هذا المضروب فيه ومرفوعه في
مرتبة تليه الى اليمين كما علمت ولا تزال تفعل ذلك الى ان تضرب تلك
المرتبة العليا في جميع مراتب السطر الاسفل ثم انقله مرتبة الى اليمين
بحيث يصير اول مراتبه تحت المرتبة العليا التي قبل الاخيرة المضروبة
اولا ثم اشطب على هذه الاخيرة وما تحتها ثم اضرب المرتبة التي نقلته
تحتها وهي في مثالنا هـ في جميع السطر المنقول كما تقدم ثم ضع منحط حاصل كل
مرتبة فوق المضروب فيها ومرفوعه في المرتبة التي قبله ثم تنقل السطر الاسفل
ايضا تحت المرتبة التي قبل هذه ان كانت ولا تزال تفعل ذلك الى
ان يصير اول مراتب المضروب فيه تحت اول مراتب المضروب
فهناك تنتهي الضربات ثم اجمع ما فوق الخط بالجمع كما عرفت في بابه فما كان
فهو الجواب ثم اعرف جنس منحط حاصل الضربة الاولى من مضروبيها وهما

اخر با السطرين فما كان فهو اخر مراتب الجواب و منها يعلم سائره في المثال
المتقدم يكون الجواب امه نح او حر اخره ثوالث اوله مرفوع م
ولو كان المضروبان ب د و في ه ر ط كان الجواب ح ح له مر ح ند
روابع ولو كانا اه له مه في مر ند مط كان الجواب رلح له مط مامه
روابع واوله مرفوع مرة ومتى ضربت في صفر فضع مكان الخارج صفرا ان
لم يكن هناك شي والا فلا وان كان بعض مراتب السطر الاعلى صفرا
فانقل الى التي قبلها كما في ط ك ى في م ? ك ل فان جوابه
ورح ما ى ى روابع واوله مرفوع مرة تنبيه متى كان في احد
المضروبين او كليهما بروج فطريقه ان تصير هما مراتب ستينية بان
تضرب عدد البروج في ل ثم تزيد على الحاصل مرفوع مرة وتحط درج فاضفها
الى درج السطر فان ارتفع شي منها فاضفه الى المرفوع ثم اضرب احد
السطرين في الاخر كما تقدم ثم انظر الى الجواب فان كان فيه مرفوع
مرتين او اكثر فلا تعتد به بل اطرحه من الجواب واما المرفوع مرة فان كان
اقل من و فاضعفه يكن برجا واما الدرج فان كانت ل فاكثر فارفع
الثلثين بواحد الى البرج فيحصل الجواب وان كان المرفوع مرة و فاكثر
فيحل ستة منه باثني عشر برجا فاطرحها الى ان يبقى اقل منها فيكمل العمل
كما علمت فيحصل المط فلو اردنا ان نضرب ح اه م بروجا ودرجا ودقايق
في ط ك ل بروجا ودرجا ودقايق فيحصل بروجا مراتب ستينية نصير ى اه م
مرفوع مرة ودرجا ودقايق في ى د ل كذلك وحاصلهما كا الو نو ى
دقايق واوله وهو كا مرفوع مرتين نطرحها من الجواب جميعا ونعيد الو مرفوع
مرة نطرح منها لد لانها اربعة ادوار تقع نحصل ى بروجا فيصير الجواب
ى نو ى بروجا ودرجا ودقايق وقس على ذلك الطريق الثاني التقريب
بالجدول المسطح وهو احسنها والجدول المسطح مربع مقسوم مربعات صغار عدتها
بقدر مسطح مراتب المضروبين الذي عدد مراتبه مساو لضلع الجدول الاعلى
فتضعه عليه بحيث يكون ارفع مراتبه على الزاوية اليمنى اخذا الى اليسار كل

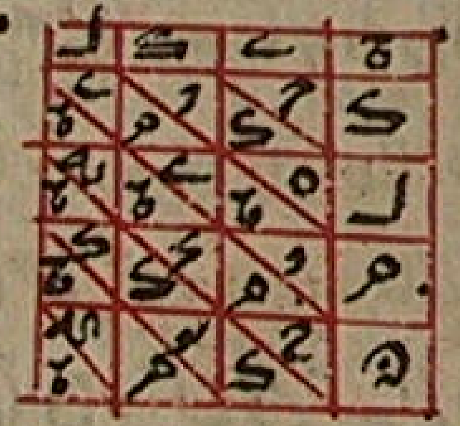
دورجا

ثم تنظر الى احد المضروبين

كل مرتبة فوق مربع وتضع المضروب الاخر بازاء الضلع الايمن بحيث يكون
ارفع مراتبه بازاء الزاوية العليا نازلا الى اسفل كل مرتبة على محاذات
بيت من المربعات الطولية واقسم جميع المربعات كل مربع بخط مستقيم اخذا من
زاوية اليسرى العليا الى زاوية اليمنى السفلى وتسمى هذه الخطوط اقطارا
ثم افتح جدولا كل مرتبة من السطر الاعلى واضربها في كل مرتبة من السطر الطولي
وضع حاصلها في المربع الذي يتقاطع عليه المضروبان مرفوعه فوق القطر
ومنحطه تحت القطر ثم اجمع ما بين كل القطرين مبتدأ بالزاوية اليسرى
السفلى وتضع الحاصل في سطر ثم تجمع الذي بعده وتضعه في ذلك
السطر بازاء الحاصل الاول من جهة اليمين ثم الذي بعده كذلك الى
الاخيرة ويكون الموضوع اولا هو انزل مراتب الجواب ومنه يعلم
البقية فلو كان المضروبان ى ح ح في اه له مر فضعه هكذا



فاذا ضربت ذلك واتبعت العمل ووضعت
كل حرف في موضعه ثم جمعت ما بين الاقطار
كان الجواب ى ه د له مر نو روابع واوله مرفوع
مرة ولو ضربت ى ى ل في ى ل ه ه
فضع جدول هذا المثال هكذا او هكذا





فكلاهما سواء والجواب واحد
وهو ح ل ز مر ه
الباب السادس في معرفة خارج
القسمة اعلم انه متى تساوى اس
المقسوم اس المقسوم عليه في الكم والجهة فخارج القسمة درج وان اختلفا
في الكم والجهة معا او في الجهة فقط فاس الخارج هو مجموع اسيهما في جهة
المقسوم وان اتفقا جهة واختلفا كما فالفضل بينهما هو اس خارج
القسمة في جهتهما ان كان الفضل لاس المقسوم وخلاف جهتهما
ان كان الفضل لاس المقسوم عليه فالاحوال اذا من حيث احكامها ثلثة

فقط ولنوضحها بامثلة فنقول الحال الاول ان يتفق اسا المقسومين كما وجهة
وجودا وعدما كقسمة درج على درج او دقايق على دقايق او ثوان على ثوان
او مرفوع مرة على مثله او مرتين على مثله فخارج القسمة في جميعها درج وقولنا
وجودا وعدما ليشمل قسمة الدرج على الدرج لانهما اتفقا في عدم الاس
الحال الثاني ان يختلف اساهما جهة مطلقا سواء اتفقا كما او اختلفا سواء
كان احدهما مرفوعا والاخر منحطا او احدهما درج والاخر غير مرفوعا او
منحطا لانهما اختلفا بالوجود والعدم والحكم في جميعها ان مجموع الاسين
في جهة المقسوم هو اس الجواب مطلقا فالخارج من قسمة الدقايق على المرفوع
مرة ثوان على المرفوع مرتين ثوالث والخارج من المرفوع مرة على الدقايق مرفوع
مرتين وعلى الثواني مرفوع ثلث مرات والخارج من قسمة الدقايق على الدرج
دقايق ومن قسمة الثواني على الدرج ثوان ومن المرفوع مرة او مرتين او ثلث
على الدرج مرفوع مرة او مرتين او ثلث والخارج من قسمة الدرج على الدقايق مرفوع
مرة وعلى الثواني مرفوع مرتين وهكذا وعلى المرفوع مرة دقايق وعلى المرفوع
مرتين ثوان وعلى هذا القياس لان الدرج مع المنحط كالمرفوع ومع المرفوع كالمنحط
الحال الثالث ان يتفقا جهة ويختلفا كما بان يكونا مرفوعين او منحطين
وحكمه ان الفضل بين الاسين هو اس الجواب في جهتهما رفعا وحطا
اعني مرفوعا ان كانا مرفوعين ومنحطا ان كانا منحطين هذا ان كان الفضل
لاس المقسوم وفي خلاف جهتهما ان كان لاس المقسوم عليه فالخارج من قسمة
الثوالث على الدقايق ثوان ومن قسمة المرفوع ثلث مرات على المرفوع مرة
مرفوع مرتين لانهما جهتهما حطا في الاول ورفعا في الثاني والفضل لاس
المقسوم فيهما والخارج من قسمة الدقايق على الثوالث مرفوع مرتين ومن قسمة
مرفوع مرة على مرفوع ثلث مرات ثوان لانه خلاف جهتهما رفعا وحطا لان
الفضل لاس المقسوم عليه فيهما فيتلخص لك انهما ان اتفقا كما وجهة فلا اس
للجواب وان اختلفا جهة فمجموعهما في جهة المقسوم مطلقا وان اختلفا كما واتفقا
جهة فالفضل في جهتهما ان كان للمقسوم والا خلافهما ومرجع هذا كله الى ان بعد رتبة

231

رتبة خارج القسمة عن الدرج كبعد المقسوم عليه عن المقسوم واعلم ان المقسوم
متى ساوى المقسوم عليه في الكم فالخارج واحد وان كان المقسوم عليه واحدا
فالخارج هو المقسوم بعينه وان كان المقسوم عليه سس فالخارج هو المقسوم بعينه
لكن منحط رتبة وهذه الاحوال تعد بيرالاعمال الاكل الباب السابع في معرفة القسمة
وهي طلب مقدار نسبته الى المقسوم كنسبة الواحد الى المقسوم عليه ويقال
هي حل المقسوم الى اجزاء متساوية عدتها مثل عدة احاد المقسوم عليه او
معرفة ما في المقسوم من امثال المقسوم عليه والمراد هنا ما يخص الدرجة الواحدة
من المقسوم والخارج هنا هو ما يجب للدرجة الواحدة من المقسوم وهي اما قسمة
مفرد على مفرد او مفرد على مركب او مركب على مركب فهي اربعة اقسام وينبغي
في جميع الاقسام ان تضع المقسوم عليه تحت المقسوم فان كانا مركبين فكل
رتبة تحت نظيرتها والاحسن ان تضع اول المقسوم عليه تحت اول المقسوم
وان لم يكن من منزلة ثم تمد تحتهما خطا لتضع تحتهما الجواب القسم الاول قسمة
مفرد على مفرد وطريقه ان تفتح جدول المقسوم عليه ثم ان كان المقسوم اقل فانظر
في اعداد مرفوع الجدول مايساويه بحيث يكون بازائه في المنحط صفر وان كان
اكثر فانظر في اعداد منحطه ما يساويه بحيث يكون بازائه في مرفوعه صفر فاذا
وجدته فخذ ما يحاذيه من عدد الطول فهو خارج القسمة فلو قسمنا م على كج خرج
ب او مه على ط خرج ه او ا على به خرج د او على د خرج به فلو لم تجد ما
يساوي المقسوم فانظر في مرفوع الجدول ومنحطه ما يقاربه مما هو اقل منه وخذ ما
يحاذيه من عدد الطول واثبته في سطر ثم اسقط القدر الاول من المقسوم
وادخل الباقي في الجدول وافعل به كما فعلت اولا وخذ ما يقابله وضعه عن يسار
الموضوع اولا في سطر فهما الجواب كما في مه على له يخرج اله فلو فضل شيء اخر
فافعل به كذلك وهكذا حتى لا يبقى شيء او بقية لا يحتاج اليها كما في نر على با كلاهما
درج يخرج ه ح ند وبفضل و ثواني لا يحتاج الى قسمتها تركنا لعدم الفائدة
واعلم ان المقسوم متى كان اكثر من المقسوم عليه فجنس الجواب مطابق لما تقدم من
التقسيم في الباب السابع وان كان اقل فالجواب منحط عما تقدم رتبة دائما فلو كان

او مركب على مفرد صح

الجواب دائماً مراتب فالعبرة بأولها والباقي منحط عنها بحسبه وهكذا في سائر اقسام الكتاب
وانواعه متى كان المقسوم اقل من المقسوم عليه كان جوابه منحطاً رتبة على ما
في الباب السابع ويسمى هذا النوع بالقسمة منحطاً القسم الثاني قسمة المركب على
المفرد وطريقه ان تفتح جدول المقسوم عليه وتنظر الى اعلى مراتب المقسوم ان
كانت اقل من ان كان ذا مرتبتين فقط فاذا وجدته خذ ما يوازيه من
عدد الطول فهو الجواب منحطاً كما في اه على مه منحطاً ومتى فضل شيء فأثبت
فاضل كل رتبة فوقها دائماً واشطبها ثم انظر الفاضل في الجدول وخذ
ما يوازيه كما مر وهكذا حتى لا يبقى شيء او قدر لا يحتاج اليه ففي كا على
يخرج ج د وان كان اعلى مراتب المقسوم مثل المقسوم عليه او اكثر فقد
صغرا وانظر في الجدول ما ساوى الصغرى المرتبة الاولى وخذ ما يقابله
من عدد الطول واثبته تحت الخط ثم انظر ما ساوى المرتبة الثانية
على ما تقدم في قسمة المفرد او ما ساوى فضلة الاولى ان كانت مع الثانية وخذ
ما يقابله من عدد الطول واضفه الى الاولى في سطره يحصل الجواب ففي مه كر
على ط يخرج ه ح و في مه على ب يخرج د له فان فضل شيء آخر فانظر في الجدول
ما ساويه او يقاربه وخذ ما يحاذيه كما تقدم ففي مه ح على ب يخرج د لد ج
فلو كان المقسوم اكثر من مرتبتين فانظر اولاً بين الاولى والثانية فان انقسمت
فانظر بين الثالثة والرابعة ان كانت وهكذا وان فضل من الثانية شيء
فاعتبره مع الثالثة بمرتبتين وهكذا تعتبر الفضلة وفضلتها على ما مر والنظر بين
مرتبتين فقط دائماً فلو قسمنا له ب اه على د خرج ا مر لا به وامتحان انواع
القسمة مطلقاً بضرب الجواب في المقسوم عليه فان ساوى حاصله المقسوم فالجواب
صحيح والا فاعد العمل ومتى فضل من المقسوم شيء حال القسمة يجب جمعه الى حاصل
الضرب فان ساوى مجموعهما المقسوم صح العمل والا فلا تنبيه اذا قسمت
من السطر مرتبتين او مرتبة واحدة هي اكثر من المقسوم عليه فخارجها منحط
عن خارج ما قبلها منزلتين فيجب ان تضع بينهما صفراً كما في ح ه على ح يخرج
ا ٥ لـ وكما في ـ لد د على ح يخرج ٥ ح د وكما في د ح د على ه يخرج

يخرج ٤ ٤ م وكما في ه ح على ه يخرج ا ٥ لو وكما في بالد به على د يخرج
لد ٤ ٥ ه فقس على ذلك القسم الثالث قسمة المفرد على المركب من
مرتبتين او اكثر وطريقه ان تفتح جدول اعلى مراتب المقسوم عليه وانظر في
مرفوعه ومنحطه ما يقارب المقسوم مما هو اقل وخذ ما يحاذيه من عدد الطول
واضربه في جميع مراتب المقسوم عليه ثم انظر بين حاصل الضرب والمقسوم فان
تساويا فالذي اخذته من عدد الطول هو الجواب كما في ما على د لـ يخرج ـ
وفي ر على اـ يخرج و وفي د على خ ر يخرج نو فاذا زاد حاصل الضرب
على المقسوم فاتركه وخذ عدداً اقل من الاول واضربه في المقسوم عليه
وقابل بحاصله المقسوم فان ساواه فالذي اخذته ثانياً هو الجواب وان
زاد ايضاً فخذ اقل منه وهكذا الى ان ساويه كما في د على اه يخرج نو
ومتى ضربت وكان حاصل الضرب اقل من المقسوم فاثبت ما اخذته من
عدد الطول ثم اطرح الحاصل من المقسوم واجعل الباقي فوقه واشطبه وافعل
بالباقي ما فعلت بالاول فان فضل منه فضلة اخرى فافعل بها كذلك الى ان
يفنى او تكتفي بما حصل من الدقائق ففي مط على ـ لـ يخرج ٤ م فلو كان المقسوم
ح كان الخارج ٤ مه ففضل ز لـ د قايق وثوان لا حاجة لنا الى قسمها فاكتفينا
بذلك القسم الرابع قسمة المركب على المركب وهو اكثر استعمالاً في هذا العلم لان
غالب مسائله قسمة درج ودقايق وثوان على درج ودقايق وثوان او درج
ودقايق على درج ودقايق ونحو ذلك وطريقه كالقسم الثالث ان تفتح جدول
اعلى مراتب المقسوم عليه وتنظر في مرفوعه ومنحطه ما ساوى المقسوم او يقاربه وخذ
ما يوازيه من عدد الطول واضرب في جميع المقسوم عليه ان ساوى حاصله
المقسوم فالذي اخذته هو الجواب ففي د نو على ح م يخرج ا منحطاً وان فضل
شيء فافعل به كذلك على ما تقدم هذا ان كان المقسوم مرتبتين فقط وهو اقل
من المقسوم عليه وان كان اكثر فانظر الى ما ساوى اول مراتبه او يقاربه من منحط
الجدول خاصة وخذ ما يحاذيه من عدد الطول واضربه وكمل العمل كما مر ففي ح م
على د نو عكس المثال السابع يخرج ـ له غير منحط تنبيه اذا كان اعلى

مراتب كل من المقسوم والمقسوم عليه واحدا او عددا مساويا للآخر وثاني مراتب
المقسوم اقل من ثاني مراتب المقسوم عليه او صفرا فمعلوم ان خارج القسمة اقل من واحد
فيكون منحطا فاضرب منحطا في المقسوم عليه فان حصل مثل المقسوم او اقل
فالجواب نط منحطا كقسمة لج على ام وكقسمة يو مه كد على يو م وكذا لو كان
المقسوم في الاول الط وفي الثاني يو الد وكما في قسمة اا على اس فان الخارج
نط والفضل في الاول والثاني اربعون ثانية وفي الثالث ثانيتان [illegible]
في مثل هذا ان يعتبر الخارج واحدا مجبورا وان حصل اكثر من المقسوم فاضرب
نح في المقسوم عليه فان زاد فاضرب نز وهكذا حتى تجد ما يساوي حاصله
المقسوم او ما يقاربه فالمضروب هو الجواب كقسمة اله على امر يخرج فيهما
بانه وكقسمة على يخرج فيهما فان فضل شيء من المقسوم واردت
التدقيق فلا يخفى عليك العمل وان كان المقسوم اكثر من مرتبتين فانظر في
مرفوع الجدول ومنحطه ما يساوي الاولى والثانية او يقاربهما وخذ ما يحاذيهما
من عدد الطول وكمل العمل بين مرتبتين دائما كما تقدم في القسم الثاني هذا
ان كان اعلى مراتبه اقل من المقسوم عليه كما في كد لو مه على ما الكام يخرج
له وكما في حا لو نط له على مه يخرج ه و وان كان اعلى مراتبه اكثر من
المقسوم عليه فانظر ما يساويهما او يقاربهما من منحط الجدول خاصة وكمل العمل
كما في يو كا مه كد على د د يخرج ه د ح فلو كانت القسمة في هذا المثال على
ه د ح يخرج د د وان كان حاصل الضرب زائدا على المقسوم فالجواب
اقل مما اخذت فاتركه وخذ اقل منه وكمل العمل مسئلة متى انقسم من
السطر اول مرتبة او مراتب بحيث يبقى مكانها اصفار وفضل منه
مرتبة او مراتب فانظر الى اعلى مراتب السطر والى اعلى فاضلا ان كان
كل منهما اقل من اول مراتب المقسوم عليه او كان كل منهما اكثر منه كان الخارج
الثاني منحطا عن الخارج الاول بعدد المراتب المنقسمة دائما فيجب ان يجعل بينهما
اصفارا بعدد المراتب المنقسمة الا واحدا كما في مه له له كد على عد له يخرج
له مه ه فان كان اول سطر المقسوم اكثر من اول المقسوم عليه واول

[illegible] وكما في [illegible] يخرج [illegible] على عد له

فاضلا اقل كان الخارج الثاني منحطا عن الخارج الاول بعدد المراتب المنقسمة
دائما فيجب ان يجعل بينهما اصفار بعدد المراتب المنقسمة كاملة كما في لا اله ه له به
على عد له جواب ح ه ه ه له وكما في كا ه مه على له يخرج ه له فان كان المقسوم
كا ه مه له كان جوابه ه ه ه له وان كان اول سطر المقسوم اقل من اول المقسوم
عليه واول فاضل السطر اكثر كان الخارج الثاني منحطا عن الخارج الاول بعدد
المراتب المنقسمة مرتبتين دائما فعلى هذا ان كانت المراتب المنقسمة مرتبتين
فقط فلا شيء بينهما وان كانت ثلاثا فضع بينهما صفرا واحدا وان كان
اربعا فضع صفرين او خمسا فضع ثلثا وعلى هذا القياس كما في ه له مه ما اله
على عد له يخرج له ه فلو كان المقسوم وا نز له ما اله لكان جوابه له ه ه
وقد يكون بين مراتب السطر المنقسمة وبين فاضله صفر او اصفار فيجب
اعتباره في الجواب بان تجمعها الى عدة المراتب المنقسمة الباب الثامن
في معرفة امور تتعلق بالقسمة من تتمات وتحسينات منها انا نذكر في
الطريقة المتقدمة العامة انك تطلب في مرفوع الجدول ومنحطه ما يقارب
المقسوم مما هو اقل في القسم الثالث وما يقاربه او يساويه في القسم الرابع
وتاخذ ما يحاذيه من عدد الطول وتضربه في المقسوم عليه فان ساوى حاصله
المقسوم فالذي اخذته من عدد الطول هو الجواب وان زاد حاصل الضرب
على المقسوم فالجواب اقل من المأخوذ فاتركه وخذ اقل منه فان زاد ايضا
ايضا فخذ اقل من الثاني وهكذا كما في ول لح على مه له يخرج سز بما يقع المحط
بعيدا وذلك اذا كان المقسوم او اعلى مراتبه كثيرا كما في ه على امر فان المحط
فيه بعيد جدا وانت خبير بان المرتبة الثانية كثيرة من الاولى دائما فاشبها
منها لكن في مثالنا ثلثان واسط الاولى من جنس الكسر لكن البسط
خمسة اثلاث فانظر الى خمس المقسوم وهو ه يخرج ه له واي ما يخص كل ثلث
فالذي يخص الواحد الكامل له هو الجواب فاذا ضربتها في ام يخرج ه وفي
قسمة له على رمه يخرج س فلو قسمت له على ام خرج لح لان بسط المقسوم
عليه خمسة اثلاث يخص كل ثلثه عشر وعشرا وهو و وربما عثرت هذه الطريقة

جدا فی بعض المسائل فتستعمل فی الطریقة الاولی و مرجع بها و امثاله الی الفکر الصحیح والذوق
السلیم والملکة فی الحساب ففی ر ح ک علی ب م یخرج ج منحطا و فی ب ه ه علی ب ما یخرج ه
منحطا ومنها انه بعد قسمة الدقایق لا فائدة فی قسمة غیرها غالبا فلو قسمنا م درج
علی ک ل درج و و دقایق خرج ا نز کذلک و ینفصل دقیقة واحدة و ثمثون ثانیة
فلو قسمنا ج و ه ثوان علی ج ه کد مثلها خرج ب لط دقایق اکتفینا بها و فضل ج
ح الد ثوالث فلو قسمنا مط علی مه ا ک خرج ا ه ح ه وفضل م نو روابع و لا یحتاج
فی هذا المثال الی اکثر من ا ه ح والاسافی مثل هذا المثال ان تقسم الفضل الاول
علی درج المقسوم علیه و دقایقه فقط بعد حذف ثوانیه او جبرها الی الدقایق
و تکتفی بذلک وان اردت قسمة الفضلة الثانیة ایضا فتقسمها علی درج المقسوم
علیه فقط بعد جبر دقایقه او حذفها ولا تاثیر لذلک ولا کثیر فائدة فی زیادة التدقیق
ومنها ان القسمة علی المرکب تتنوع بحسب المقسوم علیه ثلثة انواع مطلقة سواء
کان المقسوم مفردا او مرکبا وذلک ان المقسوم علیه اما ان یکون اعلی مراتبه اکثر
من واحد واما ان یکون اعلی مراتبه واحدا و هو مرتبتان فقط واما ان یکون اعلی مراتبه
ا و هو اکثر من مرتبتین والطریقة السابقة عامة فی الانواع الثلثة و تخص کل من
الثانی والثالث بطریقة ثانیة تجعله اسهل من الطریقة العامة واما النوع الثانی
اذا کان المقسوم علیه مرتبتین فقط واعلاهما واحد فطریقه ان تفتح جدول
المرتبة الثانیة و تنظر فی مرفوع الجدول و منحطه عددا اذا زدت علی مرفوعه ما یوازیه
من عدد الطول ساوی حاصله المقسوم فاذا وجدته فالذی من عدد الطول او حده
هو الجواب ففی ج علی ا مه یخرج م و فی ب ل علی ا له یخرج ل و طریق تحصیله
ان تطلب فی عدد الطول ما یساوی مرفوع المقسوم فتجمعه الی ما یوازیه من مرفوع
الجدول فتجده زائدا ضرورة فتنقصه بیتا بیتا الی ان تجد ما یساوی المقسوم
فان تعذر ما یقاربه مما هو اقل منه وان کان بازائه فی منحط الجدول عدد فاعتبره
کسرا منه واثبت ما تجده من عدد الطول وضعه تحت الخط ثم اطرح المجموع من المقسوم
ثم انظر ما یساوی الباقی فی منحط الجدول و مرفوعه مع ما یقابله من عدد الطول کما تقدم
واضف الذی من عدد الطول وحده الی ما اثبته اولا علی ما سبق فی الباب قبل

قبل فیها الجواب فلو فضل عدد مفرد فاعتبره مرفوعا واطلب ما یساویه
او یقاربه فی مرفوع الجدول مع ما یحاذیه من عدد الطول ففی ک م علی ا ک
یخرج له ل فان لم یساوه و فضل من الباقی شیء اخر فافعل به کذلک حتی
ینتهی الفاضل وان کان بازائه فی منحط الجدول شیء فاعتبره کسرا منه کما
فی م ل علی ا ک یخرج ا ک ل ومتی کان المقسوم فی هذا النوع اقل من المقسوم
علیه فالحکم کما اذا کان المقسوم علیه ا له والمقسوم ا ح لم تجد فی مرفوع الجدول
و منحطه بعد زیادة ما بازائه من عدد الطول ما یساوی المقسوم ولا ما یقاربه
مما هو اقل ابدا وانما تجد اکثر لان اقل شیء فی الجدول یساوی المقسوم علیه
والغرض انه اکثر فالطریق ان تبسط الواحد و تجمعه الی منحطه ان کان
لیصیر فی مثالنا ح ثم اطلب ما یساوی هذا المجموع او یقاربه بشرطه من منحط
الجدول و مرفوعه مع ما یوازیه من عدد الطول فالذی من عدد الطول هو الجواب
منحطا هذا ان کنت وجدت ما یساوی المجموع وهو فی مثالنا ح وان
کنت وجدت ما یقاربه مما هو اقل کما اذا کان المقسوم ا ح علی ا ک فاثبت
الذی من عدد الطول وهو فی هذا المثال ح منحطا ثم اطرح الجملة من المقسوم وافعل
بالباقی کما عرفت وهو فی هذا المثال ح یخرج ل فلو فضل شیء اخر فافعل به کذلک
الی ان تتم او یبلغ ادق کسر تریده ولو کان المقسوم اکثر من المقسوم علیه ولکن
فضل رتبتان اعلاهما واحد وهو اقل من المقسوم علیه او فضل واحد فقط
فافعل بذلک الفضل کما تقدم لحصل المطلوب کما فی ما به علی ا ک تجد من عدد الطول ل ینقص
اله صیرنا عد ثم انظر فی الجدول تجد نو ینفصل ک تنظر ما فی الجدول تجد به
فلو قسمنا فیکون الجواب ل نو به فلو قسمنا مد علی ا لو خرج ا یا نا ثم فضل ند
ترکنا بالعدم الفائق واعلم انه قد یفضل من المقسوم فضلة و یفضل من الفضلة
اخری ثم اخری ثم کذلک الی ما لا نهایة له کما فی قسمة م ح علی ا له درج و دقایق
علی مثالها یخرج ا مه ب نو لح مدر ح لا مه ب نو لح م ر ح حوامس
عشر ثم لا تنقطع فضلته ابدا وانما تکرر من هذا الجواب ثمانی مراتب دائما ولهذا
لا و اخرنا ح مرة بعد اخری الی ما لا نهایة له واکثر ما یحتاج فی هذا المثال

الى لرمدس مثوان والبواقي ونقصنا نهاية تم بينا للطالب ومثله اح على له يخرج
مه حلامه نس نوح بدءح عواشر ثم تكرر الثمانية الاخيرة الى ما لا نهاية له
واما النوع الثالث اعني اذا كان المقسوم عليه ثلث مراتب فاكثر واعلاها ثانية
فطريقه ان تفتح جدول عدد اقل بواحد ان كان المقسوم مفردا وجدول اعلى مرا
ان كان مركبا واضربه في جميع المقسوم عليه وقابل بحاصله المقسوم فان ساوا
فالمضروب هو الجواب كما في ى على ام يخرج ط وكما في له على اـ يخرج الد
وكما في ىلم على ح ه يخرج ى فان زاد هو الغالب فخذ اقل منه فان زاد ايضا
فخذ اقل منه الى ان يساويه فالذي اخذته اخيرا هو الجواب كما في كام على
ا ح ه يخرج ايضا ك وفي لطحم على ال م يخرج نح وان نقص حاصل الضرب
عن المقسوم فاسقطه منه بعد ان يثبت المضروب ثم افتح جدول اعلى مرا
التالي ان كان مركبا واقل منه بواحد ان كان مفردا وافعل به كما تقدم الى ان
ب ديه او ينفصل شيء دقيق فالخارج هو الجواب كما في ه على ا ـ يخرج دح
فلو كان المقسوم عليه بحاله والمقسوم ى كان الخارج طلو ولو كان مه
كان يلد ولو كان ك كان رطسو ولو كان لـ كان نحج ولو كان م كان بحج
وكما في ولو على اى يخرج ه و وفي دهلما على ا ه ك يخرج د ه ح و ومتى
كان المقسوم اقل من المقسوم عليه بان كان اوا على مراتبه وثانيهما
اقل من ثاني المقسوم عليه فابسطها س ثم كمل العمل كما تقدم ففي ا على ا ـ ك
يخرج نز لو منحطا وقس على ذلك واذا تاملت هذه الطريقة وجدتها
هي الطريقة العامة بعينها فتجري النوع الثاني ايضا والله اعلم الباب التاسع
في معرفة التجذير وهو استخراج جذر العدد وطلب مقدار ربما ومربعه
العدد المطلوب جذره تحقيقا ان امكن والا فتقريبا والجذر هو الذي
يقام العدد من ضربه في نفسه كالخمسة العشرين التامة من ضرب في نفسها
ويقال للعدد الاول مربع ومجذور وللثاني جذر وطريقه ان تحصل
عددا بالاستقراء اذا ضربته في نفسه ساوى حاصله العدد المجذور تحقيقا او
او تقريبا ورتبة الدرج والمراتب الازواج كالثواني والروابع والمرفوع

والمرفوع مرتين واربعا كلها مجذورات بمعنى ان في كل مرتبة منها اعدادا مجذورة
تحقيقا وهي ا د ط يو كه لو مط فان جذرها ا ب ج د ه و ز سواء بسطنا كل عدد
جذره اولم نبسطهما واسم جذر كل مرتبة منها هو نصف اسمها دائما واسم
للدرج اسم مجذورها كذلك واما مراتب الافراد كالدقايق والثوالث
والمرفوع مرة وثلثا كلها غير مجذورة بمعنى انه ليس فيها عدد يجذر تحقيقا
غير عدد واحد وهو يه فان جذره لـ كما ستعرفه واسم جذر كل مرتبة منها
نصف بعد زيادة واحد ان كانت منحطة فعلى هذا جذر المرفوع مرة درج
وجذر الدقايق دقايق واعلم ان العدد الذي تريد جذره اما ان يكون
مركبا وهو الغالب اما ان يكون مفردا فان كان مركبا فحقه في سطر
وخط تحته خطا وعلم المراتب المجذورة بعلامة ما تحتها فهو احسن
ثم اطلب في جداول النسبة عددا اذا ضربته في نفسه كان حاصله منحطا
مساويا لاعلى مرتبة مجذورة في السطر او ناقصا عنها قليلا بحيث لا يمكن
اكثر منه فلو كان لهذه المجذورة الاولى عدد مرفوع عنها فلا بد ان
يكون للحاصل ايضا مرفوع يساوي مرفوعها او ينقص عنه قليلا كما اذا كان
المجذور رم مرفوع ودرج فقط فان جذره ك درجة فلو كانت
صفرا فاعتبر الحاصل مرفوعا فقط يساوي مرفوعها او يقاربه فاذا وجدته
اثبته فوق الخط تحت هذه المجذورة واطرح الحاصل منها او منها
او من مرفوعها او مرفوعها فقط بحسبه وضع فاضل كل مرتبة فوقها ان كان
واسقطها ثم اضعف العدد وضع ضعفه تحت منحط المجذور واسفل
الخط وافتح جدوله واطلب في مرفوعه ومنحطه ما يساوي الذي فوقه من
السطر والفاضل او يقاربه مما هو اقل منه واحفظ ما يقاربه من عدد
الطول وافتح جدول هذا المحفوظ واضربه في الضعف واطرح كسور
الحاصل وصحاحه مما على الضعف وما قبله من الفاضل ان كان ثم اضربه
في نفسه واسقط حاصله من المجذورة الثانية وما قبلها فان امكن الاسقاط
فضع فاضل كل مرتبة فوقها واسقطها واثبت المحفوظ تحت المجذورة

الثانية وان شئت فضع ولا المحفوظ مع الضعف في سطر آخر منحطاً عن الضعف مرتبة
ثم افتح جدوله واضربه في هذا السطر واطرح الحاصل من المجذورة الثانية وما قبلها
وكمل العمل كما تقدم وان لم يمكن الاسقاط فخذ عدداً اقل من المحفوظ وافعل به كذلك
فان امكن الاسقاط فذاك والا فخذ اقل منه ايضاً وهكذا الى ان يمكن الاسقاط
كما سبق في القسم الاول لانه شبيه به ثم ضعفه كما عرفت فان لم يبق بعده شيء وانتهى
السطر فالذي على الخط هو الجذر تحقيقاً وان فضل من المراتب عدد اً غير محتاج
اليه لما قبيل ذلك فان لم يبق فضل من المراتب شيء بل كان كل حاصل الضرب
مساوياً للمجذورة الثانية وما قبلها فما على الخط هو الجذر تحقيقاً فلو كان في السطر
بعد المجذورة الثانية شيء آخر ما ضعف ما تحتها وضعه تحت منحطها اسفل الخط
وانقل الضعف الاول رتبة الى اليسار وافتح جدوله واطلب فيه عدداً يساوي
ما فوقه او يقاربه وخذ ما يوازيه من عدد الطول وضعه مع الضعفين في سطر
آخر ثم اضربه في جميع السطر واطرح الحاصل من المجذورة الثالثة وما قبلها وان شئت
فاضربه في الضعف الاول ثم في الثاني واسقط حاصل كل ضربة مما فوقها ثم في
نفسه واطرح حاصله من المجذورة الثالثة وما قبلها من الفضل فان لم يمكن الاسقاط
فخذ عدداً اقل منه كما تقدم فاذا امكن وقد انتهى السطر فاثبته تحت المجذورة الثالثة
فالذي على الخط هو الجذر تحقيقاً او تقريباً على ما سبق وان لم ينته السطر فافعل ما تقدم من
تضعيف ونقل وضرب واسقاط حتى ينتهي السطر او يبلغ ادق كسر تريد مثاله اردنا
جذر هذا العدد وهو امه ح له وحر رابع واوله مرفوع مرة وثاني مرة
ورابعها وسادسها مجذورات طلبنا في الجدول عدداً اذا ضرب في نفسه يمكن اسقاط
منحطه من اعلى رتبة المجذورة وهي مه ومرفوعه من مرفوعها فوجدناه ح جعلناه تحتها
وحاصل ضربه في نفسه ام طرحناه من امه بقي ه جعلناه فوق مه ثم اضعفناه صار
ي جعلناه تحت منحط المجذورة الاول ثم فتحنا جدول الضعف ونظرنا فيه ما يساوي
او يقارب الذي فوقه مع ما قبله وهو ح فوجدناه ح ه محاذياً من عدد الطول ه
حفظناها ووضعناها مع الضعف في السطر وضربنا فيه المحفوظ فكان ه ح ه ه القيناه
من المجذورة الثانية وما قبلها وهو ح ه ا ه فضل وح جعلناها فوق المجذورة الثانية

ثانية

الثانية والتي قبلها لانها فضلها وشطبنا عليها مع ما قبلها واثبتنا المحفوظ
ثم اضعفناه فصار ل جعلناه تحت منحطها اسفل الخط ونقلنا الضعف
الاول رتبة الى اليسار وفتحنا جدوله ونظرنا ما يساوي او يقارب
ما فوقه وهو وح فوجدناه وو يوازيه من عدد الطول ك حفظناها ووضعناها
مع الضعفين في السطر وضربنا فيه المحفوظ فكان وح وحر القيناه من المجذورة
الثالثة وما قبلها وهو فضل جعلناها فوق المجذورة الثالثة والتي
قبلها لانها فضلها وشطبنا عليها مع ما قبلها واثبتنا المحفوظ وهو تحتها على
الخط ثم اضعفناه فصار جعلناه تحت منحطها اسفل الخط ونقلنا الضعف
الاول رتبة الى اليسار وفتحنا جدوله ونظرنا ما يساوي او يقارب ما فوقه وهو
فوجدناه يوازيه من عدد الطول حفظناه ووضعناها مع الضعفين
في سطر وضربنا فيه جدول المحفوظ فكان [illegible] طرحناه من المجذورة الثالثة
وما قبلها فانطرح فاثبتنا المحفوظ وهو ك تحتها على الخط فكان الذي على الخط
[illegible] ثواني وهو الجذر المطلوب تحقيقاً ولو اخذنا جذر م و م ثواني لكان جذره
[illegible] دقايق فلو كان العدد المفروض [illegible] ثواني واوله مرفوع مرة كان جذره
[illegible] دقايق ولو كان [illegible] رابع كان جذره [illegible] ثواني فلو كان
[illegible] ثواني واوله مرفوع كان جذره [illegible] دقايق [illegible] اذا كان الذي
فوق الضعف اقل منه او صفراً وليس قبلهما شيء فاثبت تحت المجذورة التي
بعد الضعف صفراً على الخط وانقل الضعف رتبة واجعل بعد الضعف الذي نقل صفراً
آخر اسفل الخط ثم كمل العمل يحصل المراد كما في [illegible] روابع نجد جذره
[illegible] ثواني فلو كان [illegible] روابع ايضاً كان جذره [illegible] ثواني ولو كان
[illegible] ثوالث واوله مرفوع مرة كان جذره [illegible] ثواني ومتى اضعفت
العدد الاول فزاد على س فضع الزائد موضعه واجعل الستين واحداً مرفوعاً عنه
ثم افتح جدول الزائد واطلب فيه بعد زيادة ما يحاذيه من عدد الطول على مرفوعه
ما يساوي الذي فوقه مع ما قبله ان كان او ما يقاربها فاذا وجدته احفظ الذي
من عدد الطول وحده كما في القسم وضعه مع الضعف في سطر ثم اضربه في السطر واطرح

حاصل من المجذورات الثانية وما قبلها فان انطرح فانت المحفوظ تحت المجذورة الثانية والاخذ اقل منه وهكذا الى ان يمكن الطرح فان انتهى السطر فذاك والا فكمل العمل كما مر ثواني وجذرها له مه فلو كان كه ع له مر د كد روابع كان جذره
له د ه ثواني ومتى كان في الضعف الاول وضع الزايد حيث يجب فيصير مجموع الواحد مع الضعف الاول كانه هو الضعف الاول فافتح
جدوله وكمل العمل كما في سـ طـ لط ك له روابع فان جذره ح له ه
فلو كان كا سـ ر ا كا روابع واوله مرفوع كان جذره له م ط ثواني ويخفى
عليك ما اذا كان الضعف الثالث او ما بعده اكثر من س فانك تركبها واحد
مع الذي قبلها واعلم ان جميع ما تقدم من الامثلة جذرها محققة لانها لم يفضل منها
شيء في اخر مراتبها فلو فضل شيء فاتركه واكتف بما خرج من الجذر ويكون الجذر
فيه مقربا هذا ان كان الفاضل من الثواني فما بعدها فلو كان من الدرج او من
الدقايق كما في سـ د م ثواني لم يجز الاقتصار من جذره على ح ح فقط لان الفاضل
ه لو من الدقايق والثواني بل يضع اصفارا بعدة الثواني وتضعف وتنقل
وتكمل العمل الى ان يخرج ذلك ح ح م تقتصر عليها ح لان الفاضل ـ ل لو من
الثواني والثوالث والروابع **فصل** وان كان العدد تريد جذره منطقا
فان كانت رتبة مجذورة وهو من الاعداد التي لها جذر محقق وهي المذكورة
اول الباب فلا عمل فيها وان كان رتبة مجذورة وهي من الاعداد التي لها جذر
محقق فضعها في امتداد سطر وضع بازائها اصفارا الى اليسار واطلب
اقرب عددا اذا ضربته في نفسه امكن اسقاط حاصله منها وكان مخطا فرقها
فاسقطه وضع الفاضل فوقها واثبت العدد تحتها على الخط وضع ضعفه اسفل
الخط تحت الصفر الاول وافتح جدوله ولا يخفى بقية العمل فلو كان الذي
تريد جذره نط درج مثلا فضعها كما علمت فاقرب ما تجذر ز حاصله
مط يفضل ي ضعها فوقها واسقطها واثبت ز تحتها على الخط واضعفها
تصير يد ضعها تحت الصفر الاول اسفل الخط واطلب في جدولها ما يقارب
ما فوقه وهو ي ما تجد ط د يقابلها من عدد الطول ح ضعها مع الضعف في سطر ثم

ثم اضربها في السطر يحصل ط م و م ثواني اطرحها من الصفر الثاني وما قبله يفضل
ح د فوق الصفرين فاثبت ح تحته على الخط يصير ز م فاجعل ضعفه م و ح
ا د تحت الصفر الثالث وانقل يد تحت الثاني يصير الضعفان يد د فاطلب في
جدول يد ما يقارب ما فوقه وهو ح د تجد ح ا فاي ذينها من اعداد الطول
ـ ضعه مع الضعفين في سطر واضرب به فيحصل ح ح ه د اطرحه من الرابع
وما قبلها يفضل ا ند نو فوق الثاني والثالث والرابع ما ثبت تحت الرابع على
الخط يصير ز ح ـ مقربا ولا يخفى عليك العمل اذا اردت التدقيق ولو كان
المجذور ـ كان جذره ح ط ند مقربا ولا سبيل الى الوقوف على حقيقة جذر
هذه الاعداد وان كانت رتبة العدد المفروض غير مجذورة فاجعل بازائه اصفارا
الى اليسار ليصير اول الاصفار سوا على رتبة مجذورة في السطر فاطلب
اقرب عدد يكون حاصله مرفوعا مساويا للعدد المفروض او ناقصا عنه فاثبته
تحت الصفر الاول ثم ان كان الحاصل مساويا فهذا هو الجذر ولا يكون ذلك
الا اذا كان العدد المفروض ه خاصة فان جذره ل محققا وهو درج ان كان
العدد المفروض مرفوعا مرة ومرفوع مرة ان كان مرفوعا ثلث ودقايق ان كان
دقايق وثوان ان كان ثوالث كما علمت اول الباب وليس لاعداد المراتب
المفروضة جذر محقق سوى هذا وساير ما تقرب وان كان الحاصل ناقصا كما
في د مرفوع مرة او دقايق فاضرب ما تجد له حاصله ط و وتضع له تحت
الصفر الاول وتسقط حاصله مما فوقه وهو د ح يفضل مد فوق الصفر الاول
وان كان العدد المفروض دقايق واترك منها فاقتصر على له لان الفاضل
ثوان واترك منها وان كان مرفوعا فاضعف وانقل وكمل العمل وكذا ان
اردت المبالغة في التحرير يخرج لك له ح ل لط لط مقربا ولا يمكن تحقيقه ابدا
وامتحان الجذر بتربيعه بان تضربه في نفسه فان ساوى حاصله العدد المجذور
فالعمل صحيح والا فلا هذا ان كان المجذور لم يفضل منه شيء والا فلا بد من زيادة الفاضل
على حاصل الضرب كما في امتحان القسمة والله اعلم **الباب العاشر** في معرفة
الميزان وهي عدد يمتحن به صحة العمل الحسابي من جمع وطرح وضرب وقسمة وتجذير

والوزن طرح عقود السطر بالعدد المفروض للطريق الاتي ذكره ويسمى الطرح واعلم
انه يجوز طرح العقود باي عدد شئت واحسنها هنا السبعه والثمانيه فنقتصر عليهما
والطريق في ذلك ان تضع العدد الذي تريد ميزانه في سطر وليفرض هكذا
به ط اله ه حر ثم انظر الى اول مراتبه واطرح ما فيها من العدد سبعه او ثمانيه
ايهما شئت الى ان يبقى اقل من السبعه او الثمانيه فاضرب في اربعه ابدا وزد الحاصل على
ما في المرتبه الثانيه واطرح الجملة كذلك حتى يبقى من الطرح اضرب في اربعه ايضا وزد الحاصل
على التي بعدها وهكذا الى اخر السطر فالعدد الفاضل يسمى الميزان ومتى ضربت في اربعة
واردت جمعه الى ما بعده فوجدته صفرا فاطلب من ضرب الاربعه كانه الحاصل منه
ومن حاصل الضرب فتضربه او باقيه ايضا في اربعه وتجمعه الى التي بعدها وهكذا الى اخر
السطر فيكون ميزان المثال المتقدم ج ان كنت وزنته بالسبعه وصفرا
ان كنت وزنته بالثمانيه ومتى كان المجموع منطرحا فانقل الى التي بعدها كما ان اول
السطر ومتى كان اعلى مراتبه صفرا او منطرحا فانتقل الى التي بعدها كانها اول
السطر ايضا وان كانت بروجا فاضرب تلك البروج او الباقي بعد طرحها في
اثنين فقط وزد الحاصل على ما في مرتبه الدرج هذا ان كان الطرح بالسبعة
فان كان بالثمانيه فاضرب البروج او باقيها في سته واجمع الحاصل الى الدرج
ثم بقيه العمل كما سبق وهذه كيفيه وزن السطر المفروض فاما ميزان الجمع فاطرح
كل سطر من المجموعين او المجموعات كما عرفت فان انطرحت كلها او بقي منها بقايا
وكان المجموع منطرحا فالميزان طرح وان لم تنطرح البقايا او انطرحت وبقي
منها فضلة فهي الميزان فاطرح الجواب وقابل بباقيه الميزان فان تطابقا فالجمع
صحيح والا فاعده فلو جمعت به اله ا لي لم ج كان الجواب هو وله فاضل كل من
المجموعين بالسبعه ٤ ومجموعهما ج يتفضل ا هو الميزان وفاضل الجواب ايضا ا
فالعمل صحيح وباقي المجموعين بالثمانيه ط فاضلها هو الجواب فلو كان في المثال بروج
وكانت بروج الجواب اكثر من الدور حال الجمع وطرحت بالسبعه فاضرب عدد
الادوار المنطرحه في ثلثه والباقي منها في اثنين وزد الحاصل على ما في مرتبة
الدرج وبقيه العمل كما سبق واما ميزان الطرح فهو ان تزن المطروح والمطروح منه

كما علمت فان انطرحا او تساوت بقيتاهما فالميزان طرح كما في طرح الا
اح نو منقوطه الـ ... فانهما منطرحان بالسبعه والثمانيه ايضا فان
نظرت الجواب ر هو كا اولا ك تجده منطرحا بهما ايضا وكما في المثال بعينه
لو كان اخر المطروح خ منقوطه واخر المطروح منه ح فان فضلتهما متساو   ينا ن
ويتان والجواب بحاله وان انطرح المطروح وبقي المطروح منه فضلة فهي
الميزان كما اذا كان اخر المطروح في مثالنا ز منقوطه واخر المطروح منه
ى كان اخر مراتب الجواب له ففاضل المطروح منه ى فالجواب
كذلك وان كان بالعكس بان كان المطروح منه منطرحا والمطروح له فضلة
فاطرحها من السبعه او من الثمانيه يبقى الميزان كما اذا كان اخر مراتب المطروح منه
نو فاخر مراتب الجواب كو ميزانه و وسواء وزنا بالسبعه او بالثمانيه وان بقي
من كل من المطروح والمطروح منه بقية المطروح منه اكثر فالقوا بقية المطروح يبقى الميزان
كما اذا اخر مراتب المطروح في مثالنا نط منقوطه واخر مراتب المطروح منه
ى فاخر الجواب كا ميزانه ا فان كان بقيه المطروح اكثر فالقها من السبعه او
الثمانيه وزد الباقي على فاضل المطروح منه يحصل الميزان كما اذا كان اخر مطروح
في مثالنا نط منقوط واخر المطروح منه يو فان اخر الجواب ع فالميزان و ان
وزنت بالثمانيه ه ان وزنت بالسبعه وان شئت فاطرح المطروح والجواب
واجمع باقيهما كالمجموعين وقابل به بقيه المطروح منه كي يحصل الجمع فان تطابقا
فالطرح صحيح والا فلا تنبيه هذه الاحكام لا تختلف سواء كان في المثال
بروج او لا لكن ان كانت بروج المطروح منه عاجزه حال الطرح وزنت
بالسبعه فزد على درج في الوزن ثلثه ابدا وكمل العمل الى اخره واما ميزان الضرب
فان انطرح المضروبان او احدهما فالميزان طرح مطلقا وان بقي من كل منهما
بقية فاضرب احدهما في الاخر والحاصل هو الميزان ان كان اقل من الطرح والا
فتعود طرحه ايضا فقابل به بقيه الجواب فان طابقتها فالضرب صحيح والا
فاعده ومتى كان اخر مراتب حاصل الضرب صفرا بان كان حاصلها مرفوعا فحط
كما في ضرب لب م ج دم ل فان حاصل الضرب كمه لمه ميزان المضروبين

بكل من السبعة والثمانية ط فلا بد من ضرب فاضل اخر مراتب الجواب وهو في هذا
المثال ا في اربعة ثم تقابل به او بجنسه كما واما ميزان القسمة فطريقه ان يجعل المقسوم عليه
وخارج القسمة كانهما مضروبان فالميزان طرح ان انطرحا او احدهما والا
فالحاصل من ضرب بقيتهما فقابل به بقية المقسوم بموافقة هذا ان كان قد قسم كل حال القسمة
ولم يفضل منه شيء فان كان فضل منه شيء فلا بد من طرح ذلك الشيء من المقسوم
ثم تطرحه وتقابل بقيته بالميزان فان تقابلا فالقسمة صحيحة والا فلا واما ميزان الجذر
فاطرح الجذر والمجذور كما علمت فالميزان طرح ان انطرح الجذر والا فربع بقيته
فان حصل قبل من الطرح فالحاصل هو الميزان وان بقي اكثر فاطرحه ايضا فان انطرح
فالميزان طرح ايضا وان بقي شيء فهو الميزان فقابل به بقية المجذور فان وافقه فالجذر
صحيح والا فلا هذا اذا لم يفضل من المجذور فضلة حال الجذر فان كان فضل شيء فاطرحه
منه ثم زن الباقي وقابل به الميزان وامتحن ذلك كله بالامثلة السابقة في الجذر يحصل
ان شاء الله تعالى الخاتمة في معرفة تعديل ما بين السطرين وذلك ان جداول نصف
القوس والتعديل والسعة والمطالع والدائر وفضله والسمت ونحوها محسوبة لرؤوس
الدرج الصحاح غالبا وقد يكون محسوبة لرؤوس الدقائق وهو الغالب في بعض الجداول
مثل جدول الظل والجيب والسهم فانها محلولة غالبا على تفاضل قوسها بدقيقة وكذلك
جداول قوس الظل وقوس الجيب وقوس السهم فان كانت الجداول كذلك لم تحتج الى
تعديل وان كانت لرؤوس الدرج كما اذا كانت الشمس في ط ل من برج الحمل واردت
نصف القوس فيجب معرفة حصة هذه الدقائق وهذا هو المسمى بتعديل ما بين السطرين
ان تدخل بالدرج الصحاح من غير كسر الى الجدول وتعرف ما يخصها ثم تدخل بالدرجة التي
بعد الكسر وتعرف ما يخصها ايضا وتاخذ فضل ما بين البيتين وهو نسبة الفضل بين
السطرين وتضربه في الكسر الزائد على الدرج الصحاح ثم تقسم الحاصل على الفضل بين
الدرجتين اللتين دخلت بهما يخرج حصة الكسر زدها على ما في البيت الاول
ان كان الفضل للبيت الثاني وانقصها ان كان للاول مما كان بعد الزيادة او
النقصان فهو الحصة المعدلة بحسب الكسر وهو المراد وحيث خارج الضرب والقسمة معلوم
وانه لا بد ان يكون المضروب دقائق فيكون منحطا حاصل الضرب ثواني وان الغالب ان يكون

ان يكون المقسوم عليه وهو الفضل بين الدرجتين من عدد الطول درجة واحدة
فيكون خارج القسمة هو حاصل الضرب بعينه مقدارا ورتبة فيكون هو حصة ذلك
الكسر ففي المثال الذي اخذنا فضل ما يقابل ط وما يقابل ي فكان مد ضربناه في ل
حصل ر مرفوعة الى الدقائق زدناها على ما يقابل ط حصل صب يا هو الحصة
المعدلة وهو نصف القوس لمكان الشمس المفروض واكثر ما يحتاج الى ذلك في المطالع
الفلكية بعشرين وثلث من برج الحوت كان الحاصل بعد التعديل فال فلو اردتها
بلدية كان الجواب شتم ال طريق اخر وهو ان تنسب الكسر الزائد من سو وتاخذ
مثل تلك النسبة من الفضل بين السطرين فالماخوذ هو حصة الكسر زده او انقصه
بشرطه يحصل المراد طريق اخر اقسم الكسر على الفضل بين الدرجتين ثم اضرب الخارج
في الفضل بين السطرين فالحاصل هو حصة الكسر وجه اخر اقسم فضل الدرجتين
على الكسر ثم اقسم على الخارج الفضل بين السطرين يخرج حصة الكسر وان شئت فاقسم
فضل الدرجتين على فضل السطرين ثم اقسم الكسر على الخارج تحصل حصة الكسر
فزدها او انقصها بشرطه ومتى كان مع الدرج والدقائق كسر اخر او كسور كما اذا
كانت الشمس في مثالنا هذا في عشرين ج وثلثين ثانية واربعين ثالثة واردت
المبالغة كما تقدم واعلم ان الغالب ان يكون الفضل دقائق فقط او درجة
واحدة ودقائق فيكون اس حاصل كل ضرب به منحطا عن اس الفضل بقدر اس ذلك
الكسر المضروب وقد يكون في الفضل درجات كثيرة بحيث يكون جنسها مرفوعة مرة
كما في الظلال المبسوطة اذا كان الارتفاع قليلا والحكم فيها كذلك لا يختلف حيث
كان الجدول نحو بالتفاضل درجة درجة فلو كان التفاضل اكثر منها كما اذا كان
التفاضل خمسا او ثلثا مثلا وكان الارتفاع د ل بحيث يكون العدد
الزائد على ما في الطول درجا ودقائق فلا بد في الطريق الاول من ضربه بكماله في
الفضل ويكون اس الحاصل من ضرب الدرج في المرفوع مرفوعا ايضا ولا بد من قسمة
حاصل الضرب على مقدار تفاضل عدد الطول فافهم ذلك واعلم ان الجداول
تنقسم ما يدخل اليه بعدد واحد طولي كالمطالع ونحوها وما يدخل اليه بعددين طولي
وعرضي كالدائر وفضله والسمت وبعض التعاديل المحلولة ونحوها والذي تقدم هو كما اذا

وقع الكسر في العدد الطولي فلو وقع الكسر في عدد العرض كما اذا كان الارتفاع
م ك والشمس في اول الحمل مثلا واردنا سمت هذا الارتفاع يجب ان يعدل
ذلك بحسب دقايق الارتفاع وطريقه ان تفتح جدول صحاح الارتفاع الذي قبل
الكسر و تعرف سمته ثم تفتح جدول الصحاح الذي بعد الكسر و تعرف سمته ثم تضرب
الفضل بينهما في كسر الارتفاع سواء كان دقايق فقط او دقايق و غيرها فما حصل
الضرب هو حصة ذلك الكسر فرده على الاول ان كان الفضل للثاني والا فانقصه
يحصل المط ففي مثالنا فتحنا جدول م فوجدنا فيه لح سر ثم فتحنا جدول ما فوجدنا
لطله الفضل بينهما اح ضربناه في الكسر وهو ك دقيقه فكان ك الم
ثواني زدنا ذلك على لح سر بعد جبر الثواني فحصل لح م وهو السمت المعدل عرضا
وقس على ذلك فلو كان الكسر في كل من العدد الطولي والعدد العرضي فنحتاج فيه الى
ثلث تعاديل وهو المسمى بالتعديل طولا وعرضا فطريقه ان يعدل التعديلين بحسب
كسور الثاني ولنذكر مثال شيخنا رحمه الله تبركا به وقد استغنى به عن ذكر الطريق
فقال مثاله اردنا السمت لارتفاع سط له حال كون الشمس في له ك من الثور دخلنا
الى جدول ارتفاع سط واخذنا ما يقابل لح من الثور فكان ما ب والذي بعده
ما ك عدلنا ذلك بحسب دقايق الشمس فكان ما ح وهو التعديل الاول ثم دخلنا
في جدول ارتفاع ك واخذنا ما يقابل لح من الثور فكان له لا والذي بعده
ى مط عدلنا ذلك بحسب دقايق موضع الشمس فكان ع لر وهو التعديل الثاني عدلنا
ذلك التعديل بحسب دقايق الارتفاع فكان ى نو هو السمت المعدل طولا وعرضا
بحسب كسور موضع الشمس وبحسب كسور الارتفاع وقس على ذلك تصب ان شاء الله
انتهى وفي الحقيقه السمت ى له لو لكن شيخنا رحمه الله جبر لو بواحد الى الدقايق فصار
نو وهذا النوع يسمى تعديل التجيب وقد يحتاج الى تعديل التوس مثلا ان يريد
معرفه درج السواء من جدول المطالع او الارتفاع من جدول الظل والقوس
من جدول الجيب او من جداول السهم او الدرجه من جداول الميل ونحو ذلك وهو
عكس النوع الاول وطريقه ان تنظر في بيوت الجدول المفروض ما يساوي
الحصه المفروضه فاذا وجدته في بيت من الجداول فانظر ما على راسه او اسفله من

من البروج او الاعداد وما على يمينه او يساره من الدرج هو المط فاذا لم تجد
في الحصص التي في بيوت الجدول ما يساوي الحصه المفروضه الا بزياده او نقص شي
بان تجد بيتا زائدا او بيتا ناقصا فيجب معرفه حصه تلك الزياده او النقص الذي
بين الحصه المفروضه وبين ما يقاربها من الجدول في تفاضل اعداد الطول ثم اقسم الحاصل
على فضل ما بين البيتين اعني البيت الذي هو اكثر من الحصه المفروضه والبيت الذي
هو اقل منها ثم زد الخارج على الدرجات الصحاح التي من الجدول ان كنت اخذت
الناقص وانقص ان كنت اخذت الزائد يحصل المط والان قد كمل لنا
من فضل الله تعالى وعونه ما اردنا وضعه في هذه المقدمه وتاسست قواعده ووضحت
مشكلاته وتهذبت ابوابه وتنقحت طرقه
وتحررت امثلته فلله الحمد
على جميع النعم والصلوة
على سيدنا محمد
سيد العرب والعجم
وعلى اله
واصحابه
اولي الفضل
والكرم
حسبنا الله
ونعم الوكيل
تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب واليه
المرجع والماب في اواسط شهر
جمادى الاولى
في تاريخ
[illegible] صد
وثمانين
والف
[illegible]
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول العبد في بدء الامالي لتوحيد بنظم كاللآلي اله الخلق مولانا قديم

وموصوف باوصاف الكمال هو الحي المدبر كل امر هو الحق المقدر ذو الجلال

مريد الخير والشر القبيح ولكن ليس يرضى بالمحال صفات الله ليست عين ذات

ولا غيرا سواه ذا انفصال صفات الذات والافعال طرا قديمات مصونات الزوال

نسمي الله شيئا لا كالاشياء وذاتا عن جهات الست خالي وليس الاسم

غير المسمى لدى اهل البصيرة خير آل وما ان جوهر ربي وجسم ولا كل وبعض ذو اشتمال